LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

NOVIEMBRE-DICIEMBRE DE 1929.—NÚMERO 120.

LA VIDA DE UN DOGMA

Los dogmas de la fe tienen su vida, que es la materia de su historia. Esta vida es interna o externa. Llamamos vida interna la de su revelación y de su esclarecimiento progresivo hasta ser incorporada de una manera explícita y formal en el conjunto de los dogmas revelados. Los Padres de la Iglesia, los Doctores y los mismos fieles colaboran en esta obra de esclarecimiento bajo la acción de la Iglesia asistida del Espíritu Santo. Vida externa es la lucha, que en torno de los mismos dogmas afirmados y defendidos por la Iglesia, sostienen los herejes, los cuales suelen contribuir a la misma interna en cuanto que estimulan el pensamiento católico.

En esta vida interna de los dogmas se deben evitar dos extremos opuestos. Uno es el «haereticum commentum evolutionis dogmatum, ab uno in alium sensum transeuntium, diversum ab eo, quem prius habuit Ecclesia» (1). Es otro el *estaticismo* de los mismos dogmas, suponiendo que ellos descendieron a la mente del hombre y de la Iglesia en aquella misma forma y claridad que poseen en la mente divina. El término medio nos lo declara Santo Tomás al decir que en la doctrina de la fe ocurre lo mismo que en la ciencia humana. Hay en ésta algunos principios de suyo evidentes, en los cuales se contienen implícitamente las innumerables conclusiones, que constituyen la ciencia, y que no desde un principio, sino poco a poco y con el trabajo que todos sabemos, van saliendo a la luz. Así en la doctrina de la fe hay algunos artículos, que son a modo de principios, de donde van brotando otros artículos, o dogmas, o conclusiones teológicas en aquellos contenidos implícitamente. La labor de explicación de esos principios es de los Profetas o Apóstoles para aquellas verdades que exigen nueva revelación, o la hacen los Doctores de la Iglesia en

(1) Juramento antimodernista.

aquellas otras verdaderas cuya conexión lógica con los principios puede llegar a ser clara para la razón teológica. Luego las sanciona la Iglesia en virtud de la asistencia divina que goza para declarar el tesoro de la revelación y resolver las contiendas sobre la fe (1).

El progreso de las verdades reveladas, o digamos la explicación sucesiva de las mismas, se impone al exégeta y al teólogo, que desea darse cuenta de ese mismo progreso y entender rectamente los documentos de sus etapas sucesivas. Este estudio, en que se trata de determinar los grados de luz, que una verdad posee en cada época de su revelación progresiva, es lo que constituye el *método histórico,* que no se ha de condenar porque los heterodoxos abusen de él, practicándole según los falsos principios de su filosofía, sino que se debe emplear con todo rigor apoyándonos en los verdaderos principios antes indicados. Este método histórico, que a muchos un tiempo escandalizó, aplicado a la S. Escritura, nos ofrece la solución más eficaz de las dificultades que encierra la Escritura misma; y aplicado a los Padres y demás representantes de la Tradición católica, es el único medio de resolver las divergencias que con frecuencia se hallan, en una perfecta y substancial unidad.

* * *

El dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María tiene historia muy larga. Son innumerables los documentos que sobre esta historia se han publicado. Los datos de la Escritura, los testimonios de los Padres y Doctores eclesiásticos, los documentos de la liturgia, las manifestaciones de la piedad popular: todo se ha publicado y coleccionado, y el historiador que emprendiera trazar la historia de este dogma en la Iglesia, encontraría la tarea difícil por la misma abundancia de los documentos. Nuestra labor se reducirá en este artículo a esbozar el esquema de esta historia para hacer ver el lugar que ocupan en ella los Doctores escolásticos y sobre todo Sto. Tomás. Como en tantas otras cosas creemos que sola la historia es capaz de disipar las tinieblas sobre este asunto acumuladas por una época de apasionadas controversias (2).

Ante todo hagamos notar que este dogma no se halla en la Escritura formal y expresamente consignado. Después de tantas investigaciones

---

(1) Sobre este punto fundamental para el estudio histórico de la Teología, véase al P. Marín Sola: *Evolución y Homogeneidad del dogma católico.* Valencia. 1923.

(2) Como guía para el estudio del material histórico nos ha servido sobre todo el artículo *Immaculée Conception* del *Dictionaire de Theologie Catholique,* tomo VII, parte 1.ª, firmado por los Padres Le Bachelet y Jugie. Del mismo copiamos algunos documentos, que no se hallan en las *Patrologías* de Migne, o en las obras, que pudimos tener a la mano.

quedan firmes las palabras de Sto. Tomás: «Respondeo dicendum quod de sanctificatione B. Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quae nec etiam de ejus nativitate mentionem facit» (Sum. Theol. III, q. 27, a. 2, c.) Los miembros de la Comisión encargada de preparar la bula definitiva, confiesan también que es una verdad *implícita,* sin duda en otra verdad explícitamente confesada por la Iglesia. El Concilio de Trento definió como verdad de fe, que, por especial privilegio, la Virgen María estuvo exenta de todo pecado actual, fuera mortal o venial. Esta definición es una conclusión teológica defendida por la generalidad de los Padres y Doctores escolásticos y fundada en estas dos verdades: que la Virgen María es idónea madre de Dios, y que no podía serlo si hubiera cometido algún pecado actual (Sto. Thom. III, q. 27, a. 4). Por la misma vía llegó la conciencia cristiana a formular el privilegio de la exención del pecado original. Un teólogo traza así el proceso de su deducción: «A la Madre de Dios se le deben todos los grados de pureza *con tal que sean* compatibles con su redención por Jesucristo.

Es así que la pureza original, con débito personal, es compatible con la redención por Jesucristo.

Luego a la Madre de Dios se debe la pureza original con débito personal» (1). El esclarecimiento de las ideas de pureza y pecado original y de redención por Jesucristo constituye toda la trama histórica de este misterio hasta su definición.

* * *

Hemos citado ya las palabras de Sto. Tomás declarando que la S. Escritura no hacía mención de la santificación de la Virgen María. Sin embargo en la historia del dogma sus defensores han acudido siempre a la S. Escritura como primera fuente de la verdad revelada, comenzando por el llamado protoevangelio, o sea la primera promesa del Redentor contenida en el Génesis, III, 15. Precisemos su sentido. Acababa la serpiente infernal de obtener una gran victoria, echando por tierra el primer plan de Dios sobre el género humano. Dios, como juez soberano, pronuncia la sentencia condenando a la serpiente a arrastrarse siempre por el suelo, anuncia la lucha perpetua que en adelante existirá entre la misma serpiente y la mujer con su linaje, hasta terminar por la victoria de éstos. La escena de la caída es la razón de este lenguaje de la sentencia y promesa. Allí el tentador apareció bajo la figura de serpiente y aquí se le condena en esa misma figura; allí era la mujer la engañada y aquí es ella con su linaje la que alcanza el triunfo sobre el perpetuo enemigo. La his-

(1) P. Marín Sola: obra cit. p. 215.

toria de la revelación nos declara el sentido de estas palabras. El vencedor de Satanás y el restaurador de la obra divina, según un nuevo plan, es Jesucristo, del linaje de la mujer. El aplastó la cabeza de la serpiente, es decir, obtuvo una victoria completa sobre la serpiente, y por la virtud de Jesucristo todos los otros hijos de Eva tendrán parte en esa victoria. Pero la mención de la mujer en esta promesa del triunfo sugiere a los Padres la imagen de otra mujer íntimamente unida a la persona del Redentor y en quien la victoria de éste debió revelarse con singular fuerza. Así aparece María en el relato del Génesis III, 15 como vencedora de la serpiente. Así la saluda S. Efrén: «Salve pura, quae draconis nequissimi caput contrivisti», y Hesiquio: «Gloria luti nostri, quae... audaciam draconis abscidit», y S. Bernardo: «Quam tibi aliam praedixisse Deus videtur, quando ad serpentem dixit: Inimicitias ponam inter te et mulierem?»

Estos textos pudieran multiplicarse. El arte cristiano ha venido a consagrar esta exposición cuando representa a María hollando con su planta virginal la cabeza de la serpiente. Pero esto no es más que una afirmación *material*. ¿Cuál es el sentido *formal* de la misma? ¿Cuál es la razón de esa victoria? La razón más obvia y fundamental es la de ser María madre del Redentor. En esto no puede caber la menor duda. El honor de la victoria del Hijo se comunica a la Madre. Pero Cristo no sólo vence por sí mismo; todos los cristianos vencen por la virtud de El recibida, y El mismo vence cuando vencemos nosotros. Y esta ley es universal sin excluir a la misma Madre de Cristo. Mas no tendrá ésta algún privilegio en esta victoria común de todos los redimidos? El tono general de los Padres y Doctores parece indicarlo; en sus palabras se presiente algo grande, pero que no hallamos claramente formulado.

San Pablo, al explicar la grandeza de la redención que Jesucristo nos ha traído, le compara con Adán. «Sed non sicut delictum ita et donum: si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit... Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem; sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae» (Rom. V, 15-18). Y en otra parte: «Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis. Qualis et terrenus, tales et terreni; qualis et caelestis, tales et caelestes» (I Cor. XV, 48).

Al poner en frente la persona y la obra de Adán y de Jesucristo, no era posible dejar de recordar el relato del Génesis, en que al lado de Adán se halla Eva, la seducida por la serpiente. Esta imagen de Eva, pecadora e infiel a su descendencia, necesariamente trae a la memoria la otra mujer, que la historia evangélica nos presenta unida íntimamente con el Redentor. Y los Padres al hacer este contraste ensalzan la fidelidad de María y la grandeza de los bienes que trajo al mundo. S. Justino es el primero de esta cadena no interrumpida de pregoneros de la segunda Eva. «El Hijo

de Dios se hizo hombre de una virgen, para que la desobediencia, que había tenido en el diablo su principio, acabase de la misma manera que había comenzado. Virgen e incorrupta aún, concibió Eva la palabra de la serpiente, y por aquí engendró la desobediencia y la muerte; pero María, virgen también, con el alma llena de fe y gozo, respondió al ángel Gabriel, que traía el feliz mensaje. «Hágase en mí según tu palabra» (Diál. cum Tryph. 100, P. G. t. 6, c. 710 s.) Y Tertuliano añade: «Dios recobró por una operación contraria su imagen y semejanza, de que el demonio se había apoderado. En Eva, aun virgen, se insinuó la palabra, que creó la muerte; y así en una virgen debía descender el Verbo de Dios, que creó la vida, a fin de que el mismo sexo, que había sido causa de nuestra perdición, viniera a ser instrumento de nuestra salud» *(De carne Christi,* 17, P. L. t. 2, c. 827 s.) S. Efrem está siempre inspirado cuando habla de este asunto: «Eva y la serpiente cavaron la hoya en que precipitaron a Adán; pero María y su real Infante, inclinándose hacia él, le sacaron del abismo». «Eva y María, ambas inocentes, ambas sencillas, eran en todo semejantes; pero luego la una vino a ser causa de muerte y la otra causa de nuestra vida». «Jesús es el fruto bendito de María, pero por la inversión de factores, la Virgen viene a ser el fruto único de Cristo, y la eflorescencia más admirable de su misterio de amor. El Verbo mismo se creó a su Madre, como había formado al primer hombre y modelado su cuerpo». Y extasiado ante la belleza de la obra de Jesucristo, exclama: «O santísima, o reina, o madre de Dios, la única totalmente pura en el cuerpo y en el alma, la única que se levanta por encima de toda pureza, de toda integridad, de toda virginidad; la única que ha venido a ser la morada de todas las gracias del Espíritu Santo» (Dict. de Theol. Cath. c. 880).

El mismo Nestorio, el adversario de la maternidad divina de María, confiesa esta misma verdad del contraste entre Adán y Jesucristo, entre Eva y María (Ib. c. 905). Más largamente explica este mismo tema Teodoto de Ancira, amigo de Nestorio, pero no seguidor de sus errores: «Cuando hubo llegado la plenitud de los tiempos, y sonado la hora de las misericordias divinas, el Todopoderoso manifestó los medios de salud. En lugar del dragón infernal, autor del mal, que había sumergido al mundo en la tristeza, aparece el arcángel portador del mensaje de gozo. En vez de aquél, que por un hurto sacrílego pretendía hacerse igual a Dios, aparece Aquel que es Dios por naturaleza y Señor universal, que viene El mismo a regenerar la naturaleza por El creada. En lugar de la virgen Eva mediadora de muerte, otra Virgen fué llena de gracia para darnos la vida, otra Virgen fué formada, que poseyendo la naturaleza de mujer no poseyera su malicia, Virgen inocente, sin tacha, exenta de toda culpa, íntegra, sin mancha, santa de alma y de cuerpo, que brotó como azucena entre las espinas, que no conoció los vicios de Eva» (P. G. 77, c. 1.426 s.) Con este estilo prosigue el obispo de Ancira su canto a la pureza y santidad de la se-

gunda Eva. Empleando un lenguaje oratorio, sus palabras no pueden ser tomadas con la misma precisión que si fueran de un teólogo, pero aun así no puede dudarse de que el autor, al presentarnos a María como la Eva de la restauración, parece atribuirle una santidad perfecta, para que pudiera desempeñar, al lado del segundo Adán, el oficio singular que le era propio. Pero, en fin, esta idea necesita aún explicaciones, las cuales tardarán en llegar a su plenitud. Sin embargo, ahí estaba en su germen el dogma, como nos lo muestra la misma bula *Ineffabilis* cuando dice: «Quam originalem augustae Virginis innocentiam cum admirabili ejusdem sanctitate praecelsaque Dei matris dignitate omnino cohaerentem catholica Ecclesia, quae a Sancto semper edocta Spiritu columna est ac firmamentum veritatis, tanquam doctrinam possidens divinitus acceptam et caelestis revelationis deposito comprehensam multiplici continenter ratione, splendidisque factis magis in dies explicare, proponere, ac fovere nunquam destitit».

Después de estos textos del Génesis, los Padres han aplicado a la Virgen otros muchos tomados de los libros sapienciales, e interpretados, ya en sentido típico, ya en sentido literal, pero deducido del histórico, que es el sentido intentado por el autor sagrado. Tales son muchos textos de los Cantares, algunos de los Salmos, otros de los Proverbios o de la Sabiduría, que más tarde tuvieron la fortuna de figurar en la historia del dogma, en la liturgia sagrada y hasta en la bula *Ineffabilis Deus*, en que el dogma se definió.

El Nuevo Testamento habla, no el lenguaje del tipo o del misterio, sino el de la clara realidad. En S. Lucas (I, 28) el mensajero celestial saluda a la Virgen llamándola «llena de gracia». Aunque esta no sea la forma gramatical del texto, no cabe la menor duda que corresponde plenamente a su sentido real. Complemento de esta salutación es la de Isabel (I, 42), «bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre». Los Padres, empezando desde Orígenes, comentan lo insólito de la primera salutación y hallan en ella un argumento de su singular significado, del amor especialísimo de Dios por la Virgen, de las gracias sublimes de que la colmó hasta hacerla digna Madre del Verbo. La bula resume así el testimonio de la tradición, que sirve de comentario al texto de S. Lucas: «Cum vero ipsi Patres Ecclesiaeque Scriptores animo menteque reputarent beatissimam Virginem ab Angelo Gabriele sublimissimam Dei Matris dignitatem ei nuntiante, ipsius Dei nomine et jussu gratia plenam fuisse nuncupatam, docuerunt hac singulari solemnique salutatione nunquam alias audita, ostendi Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem, omnibusque divini Spiritus charismatibus exornatam, imo eorumdem charismatum infinitum prope thesaurum, abyssumque inexhaustam, adeo ut nunquam maledicto obnoxia, et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps ab Elisabeth divino acta Spiritu audire me-

ruerit: *Benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui»*.

El Apocalipsis de San Juan tiene un pasaje que ha servido también de tema a muchas declaraciones sobre la altísima dignidad de la Virgen. Es el comienzo del capítulo XII, en que nos representa «una mujer vestida del sol, con la luna a sus pies, la cabeza coronada de doce estrellas, que estaba en cinta y clamaba con dolores de parto... Y dió a luz un niño varón, destinado a regir todas las gentes con cetro de hierro» (XII, 1, 5). No cabe duda que aquí se trata del Mesías y de su Madre; pero esta Madre es el Israel de Dios (Gal. VI, 16), que da al mundo al Mesías en medio de grandes trabajos, y que, después de la ascensión de Jesús a los cielos, se queda en la tierra para criar nuevos hijos entre nuevas persecuciones y trabajos. Tal es el sentido literal histórico; pero es claro que su aplicación a la Virgen, Madre del Mesías, era muy natural y muy fácil, y los rasgos gloriosos, con que el profeta nos pinta la mujer simbólica, se prestaban perfectamente para que los Doctores de la Iglesia expresaran su fe, su amor y su admiración por la Virgen María. San Bernardo tiene un sermón «de duodecim praerogativis B. M. V.» calcado sobre este pasaje del Apocalipsis, cuyo tercer párrafo comienza así: «Putasne ipsa (María) est sole amicta mulier? Esto siquidem, ut de praesenti Ecclesia id intelligendum propheticae visionis series ipsa demonstret: sed id plane non inconvenienter Mariae videtur attribuendum. Nimirum ea est, quae velut alterum solem induit sibi...» (P. L. t. 183, c. 430 ss.)

Todos estos pasajes bíblicos exigen una observación general. Para la exégesis moderna, que no aprecia en la S. Escritura otro sentido que el histórico, los tales textos no tienen valor alguno escriturístico. Son simples acomodaciones de las palabras bíblicas para expresar el pensamiento de los oradores, pensamiento que nada tiene que ver con el de la Escritura. Tal modo de entender la Biblia no tiene bastante en cuenta que el Espíritu Santo es el autor principal de los Libros sagrados y que los autores inspirados no alcanzan todo el plan de la revelación (1). Las verdades reveladas tienen una fecundidad que sólo Dios penetra y que El va declarando poco a poco a su Iglesia. Aparece esto claro en pasajes como Génesis III, 15. Sería aventurado atribuir a Moisés un conocimiento pleno del modo cómo había de realizarse la victoria sobre la serpiente infernal; pero es claro, por la revelación posterior, que esta victoria es obra de Jesucristo ante todo, luego de todo el linaje humano por la virtud de Jesucristo, el cual vencerá también en sus redimidos. Todo esto se halla explícito en el Nuevo Testamento, y el Apocalipsis de San Juan es el mejor

---

(1) Vienen aquí a cuento las palabras de Santo Tomás sobre los profetas, que como «sunt instrumentum deficiens, etiam veri prophetae non omnia cognoscunt, quae in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus sanctus intendit» (II-II, q. 173, a. 4).

y más autorizado comentario de la promesa divina. Pero las modalidades de esta victoria, sobre todo la victoria de los redimidos, encierran grandes misterios, y el más grande sin duda es el que se refiere a la misma Madre del Mesías. Indudablemente que su victoria será más grande que la de los demás hijos de Adán; pero cuál será esta grandeza no lo sabemos, ni por el texto del Génesis ni por el Apocalipsis. Lo que está fuera de duda es que esta victoria pertenece al sentido *pleno* de la Escritura, y que el Espíritu Santo que asiste a la Iglesia puede, si le place, ir explicando ese sentido o algunas partes de él. Semejante principio se ha de aplicar a otros textos de la Escritura. Los cuales tomados en su contexto inmediato están lejos de llevarnos a una conclusión cierta sobre el privilegio mariano, pero, incluídos en el contexto general de la revelación bíblica y tradicional, adquieren un sentido más claro y más concreto. Este proceso de exposición es sin duda largo y laborioso, sujeto a muchos incidentes, pero no por eso se debe excluir de la vida de la Iglesia, en quien el Espíritu Santo no está ocioso, antes realiza la promesa de Jesucristo: *Ipse docebit vos omnem veritatem* (Jn. XVI, 13).

Tenemos, pues, en esta primera etapa del progreso del dogma de la santificación de la Virgen, establecido el principio fundamental, que es la unión estrechísima que según el plan divino existe entre Jesucristo, universal redentor del género humano y restaurador de la obra destruída por Adán, y su Madre. Del cual principio se sigue que como la Virgen, por el hecho de ser Madre, tuvo una parte tan principal en la obra de la salud del mundo, así la ha de tener proporcionada en recibir el fruto de esa misma obra de salud.

* * *

Los Padres de la época postnicena, aplicados a defender los dogmas cristológicos, que son el fundamento de la fe, poco nos han dejado que contribuyese a desentrañar el contenido de los principios antes enunciados. Pero sus testimonios son todavía dignos de atención.

San Epifanio, comentando el ya citado pasaje del Génesis, y en él la explicación del nombre impuesto a Eva, *madre de los vivientes,* dice así: «Eva, en efecto, recibió este nombre después de haber oído aquellas palabras: Tierra eres y en tierra te volverás, es decir, después del pecado. Extraña cosa que se le dé este nombre después de la caída. Pero si miramos sólo la vida natural, es indudable que la raza humana salió de Eva; mas en realidad es María la que introdujo en el mundo la verdadera vida, es ella la que engendró al *Viviente* y es ella la madre de los vivientes (P. G. t. 42, c. 728). El sentido es claro: María dió a luz al Viviente, esto es, al Autor de la vida (Act. 3, 15); luego ella es la verdadera madre de los vivientes, que de esa vida participan.

Los Padres defendían la concepción virginal de Jesucristo y la perpe-

tua integridad de María contra los herejes; pero no contentos con esto, y ampliando un concepto de la moral cristiana, declaran a María *virgen en el cuerpo y en el alma*. La primera integridad excluye todo contacto de varón en su cuerpo, la segunda excluye todo contacto de pecado en su alma. Y volviendo una vez más a Jesucristo y a Adán, proponen esta razón: Adán fué formado de la tierra virgen, esto es, ni manchada con el pecado del hombre, ni maldecida por Dios; así el segundo Adán debió ser formado en el seno de una madre pura, sin mancha de pecado, ni sujeta a la maldición, que sobre la tierra trajo el pecado del primer padre (Cf. Las actas de S. Andrés; P. G. t. 2, c. 1225; S. Crisóst. t. 51, c. 129).

Los Padres sirios amplifican esta idea con singular piedad. «Dios, dice Santiago de Nisibe, escogió por madre una virgen pura, colmada de todo género de gracias; entre todos sólo a ella conservó sin mancha, pues El vino a habitar en esta dichosa virgen, bella, íntegra de cuerpo, toda pura y sellada en su alma; El se manifestó en esta doncella de origen divino y plenamente agradable a Dios» (Dict. de Theol. Cath. t. VII, c. 879). Santiago queda superado por S. Efrén, su discípulo, en sus elogios de la Madre de Dios, el cual la celebra «llena de gracia, toda pura, toda inmaculada, toda sin defecto, digna de alabanza, íntegra, bienaventurada, virgen de alma, de cuerpo y de espíritu, arca santa, que nos dió escapar al diluvio del pecado, bella por naturaleza, tabernáculo sagrado, que el Verbo fabricó con sus manos divinas, totalmente extraño a toda mácula, a toda mancha de pecado» (Ib. c. 880). ¿Quién puede dudar que S. Efrén, enamorado de la belleza divina de la Virgen, Madre del Verbo, no podía concebir en ella ninguna mancha de pecado? Es claro que él, lo mismo que los demás Padres, no se propone la cuestión de si la Virgen fué santificada en el seno de su madre, o si fué santificada antes de su animación y menos si contrajo la mancha del pecado original. Mas para decir una cosa no se requiere proponérsela de antemano; basta afirmarla o afirmar el principio en que ella claramente se contiene.

Con más sobriedad, pero no con menor fuerza de expresión, hablan los Padres occidentales. San Ambrosio en un hermoso rasgo oratorio personifica la humana naturaleza caída y la hace dirigir sus ruegos al Verbo para que venga a santificarla tomando carne, no en el seno de Sara, sino en el de María, virgen, por gracia exenta de todo pecado, *ab omni integra labe peccati* (Exp. in psalm. CXVIII, serm. 22, n. 30; P. L. t. 15, c. 1599).

San Agustín ocupa en la historia de este dogma un lugar muy importante. Sus textos y los principios que implican han sido invocados y aducidos en opuestos sentidos, viniendo al fin a triunfar en un sentido más amplio del que tal vez les daba su autor. Su libro *De natura et gratia*, escrito contra Pelagio, es la obra que especialmente nos interesa. Defendía el heresiarca en el escrito que S. Agustín refuta la integridad original de la naturaleza humana, y venía luego a sostener cómo sin la gracia podía

el hombre vivir sin pecado actual. En confirmación de su aserto, y fundándose en el silencio de la Escritura, menciona a muchos santos, «qui non modo non peccasse, verum etiam juste vixisse referuntur: Abel, Enoc, Melchisedech, Abraham...» Adjungit, añade S. Agustín, etiam feminas: «Debboram, Annam Samuelis matrem... Elisabeth, ipsam etiam Domini ac Salvatoris nostri Matrem, quam «dicit» sine peccato confiteri necesse esse pietati». A estas aserciones de Pelagio replica el santo Doctor: «Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur haberi volo quaestionem; unde enim scimus quid ei plus gratiae fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum? Hac ergo virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus? Utrum hoc quod iste dicit, an quod Joannes apostolus» (c. 36, P. L. t. 44, c. 267). No cabe duda que en este capítulo habla Pelagio del pecado actual y no del original; es cierto también que a esto responde S. Agustín con las palabras de S. Juan: «Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est». Pero, esto no obstante, no es igualmente cierto que el principio admitido por el heresiarca y confirmado por S. Agustín sólo tenga esta aplicación y no se pueda extender también al pecado original, de que el santo Doctor no habla. En todo caso retengamos esta hermosa declaración que vendrá a ser a manera de axioma en la mariología occidental.

En la cual ejerció asímismo influencia decisiva la doctrina establecida por el defensor de la gracia sobre la universal redención de Jesucristo y la necesidad para todos los hijos de Adán, concebidos por la vía ordinaria, de ser curados por aquel médico que vino a buscar los enfermos pecadores. Oigamos como prueba su afirmación con la autoridad del Apóstol en su epístola a los Romanos (III, 23): «Sed plane illud quod commemoravi, *per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt,* et antiquos et recentiores, et nos et posteros nostros sententia ista complectitur» (Ib. c. 41; P. L. t. 44, c. 270). Y rechaza la exégesis de Pelagio que pretende probar que la universalidad expresada por el *omnes* no es absoluta, sino moral, admitiendo excepciones.

¿Pero será cosa cierta que al establecer la universalidad del pecado y rechazar las excepciones, que Pelagio quiere imponer al texto del Apóstol, intente excluir un privilegio singularísimo en favor de María? Un pasaje del libro *De Genesi ad litteram* parece confirmar la respuesta afirmativa. Trata el santo Doctor del origen del alma, si éstas proceden por generación de los padres, o por creación de Dios. Viene luego a discutir un un texto de la Sabiduría (VIII, 19, 20), en que el autor habla de sí mismo en la persona de Salomón, y dice: «*Puer autem eram ingeniosus, et sortitus*

sum animam bonam; et cum essem magis bonus, veni ad corpus incoinquinatum. Discutiendo el texto, en el cual ve apoyo para una y otra sentencia, se le ocurre la idea de si tales palabras podrán convenir a Jesucristo, y haciendo la aplicación del texto al Señor, escribe: «Et quid illa anima melius, quae, etiamsi vincant non certando sed probando, qui animarum traducem affirmant, non erit consequens ut etiam ipsa ex illius praevaricatoris traduce venisse credenda sit; ne per illius hominis inobedientiam etiam ipse peccator constituatur, per cujus unius obedientiam ab illo reatu liberati, justi constituuntur multi? quid incoinquinatius illo utero Virginis, *cujus caro etiamsi de peccati propagine venit,* non tamen de peccati propagine concepit; ut ne ipsum quidem corpus Christi ea lex severit in utero Mariae, quae in membris posita corporis mortis repugnat legi mentis?... Proinde corpus Christi, quamvis ex carne feminae assumptum est, *quae de illa carnis peccati propagine concepta fuerat,* tamen, quia non sic in ea conceptum est, quomodo fuerat illa concepta, nec ipsa caro peccati, sed similitudo carnis peccati». (c. 18; P. L. t. 34, c. 422). Ya se ve que el propósito del santo Doctor en este pasaje es demostrar cómo, aun en el caso de que se probase el traducionismo, esto no tendría que ver con Jesucristo, pues aquél sólo tendría lugar cuando el hombre viene al ser según la ley ordinaria de la generación. Lo cual no se cumplió en el Señor, concebido milagrosamente en el seno de la Virgen. Pero al tratar este punto por dos veces enuncia un hecho y un principio: el hecho de que la Virgen fué engendrada según la ley común, y el principio de que esta ley común de generación lleva consigo la producción de una carne de pecado, la contracción del pecado original. Semejante principio, asentado por San Agustín como inconcuso, lo veremos jugar contínuamente en las controversias escolásticas sobre el dogma de la Inmaculada (1). ¿Lo tomaba S. Agustín en un sentido tan universal, que excluyese toda excepción? La respuesta queda como otras veces dudosa. Pero estos principios han de ser cuidadosamente retenidos, por el papel que desempeñan en la historia del dogma.

Y aunque no hayan tenido esa misma influencia, antes hayan sido desde luego eliminados, será bien que recordemos, siquiera por deber de fidelidad, algunas sentencias de los Padres que parecen atribuir a la Virgen pecados actuales. Orígenes, seguido por otros Padres, explica la espada que, según la profecía de Simeón, atravesará el alma de María, de la incredulidad o duda que sintió en la pasión de su Hijo. «Mater Domini a scandalo fuerit immunis? Si scandalum in Domini passione non passa est, non est mortuus Jesus pro peccatis ejus. Si autem omnes peccaverunt

(1) Este mismo principio lo repite S. Agustín *Contra Julianum,* II, 4; P. L. 44, 674, aprobando unas palabras de S. Ambrosio sobre lo mismo, y *De peccatorum meritis et remissione,* I, 57; P. L. 44, 141 s.

et egent gloria Dei, justificati gratia ejus et redempti, utique et Maria illo tempore scandalizata est» (In Luc. h. XVII, P. G. 13, 1845). S. Crisóstomo atribuye a vanagloria la petición de María en las bodas de Caná. «Volebat enim et illos (sponsos) beneficio divincire, seque splendidiorem per Filium reddere. Et forte humanum quidpiam passa est, ut et fratres ejus qui dicebant: *Ostende te ipsum mundo,* quod vellent ex miraculis sibi gloriam comparare. Ideo sic illi asperius respondit: *Quid mihi et tibi est mulier? Nondum venit hora mea*» (In Joan. h. XXI, 2. P. G. 59, 130). Tertuliano y otros, por aquello de que «solus Deus sine peccato est, et solus homo sine peccato Christus, quia et Deus Christus», atribuyen a la Madre los sentimientos de los parientes que no creían en Jesús, y que tomándole por demente venían en su busca para reducirle a casa (De anima, 41. P. L. 2, 720). La tradición cristiana echó pronto en olvido estas interpretaciones poco felices y retuvo con amor la sentencia de S. Agustín, que dejamos citada (Cf. Dict. de Theol. Cath. VII, 886).

* * *

El Concilio de Efeso tuvo notable influencia en el desenvolvimiento de la doctrina mariológica. Contra Nestorio, que, dividiendo el ser de Cristo Redentor, declaraba a María madre de Cristo-hombre, la asamblea efesina sancionó la perfecta unidad de Jesucristo Dios y hombre, y proclamó, en medio de los aplausos del pueblo fiel, a María verdadera Madre de Dios. Esto era reconocer en María una dignidad casi infinita, un parentesco estrechísimo con la Divinidad. Con esto empieza un período nuevo en la historia del dogma mariológico. La piedad del pueblo inspira a los oradores y poetas de la Iglesia y pone en sus labios palabras y ponderaciones inagotables de admiración y de amor por la bienaventurada *theotocos*. Hesiquio, sacerdote de Jerusalem, hacia mediados del siglo v comentaba en estos términos las palabras del salmo 131: *Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae:* Levántate, Señor, tú y el arca de tu santidad; el arca de tu santidad, que es sin duda la Virgen, Madre de Dios. Si tú eres una perla, ella es su cofre; si tú eres el sol, a ella la llamaremos tu cielo; si tú eres una flor que no se marchita, la Virgen es una planta de incorrupción, un paraíso de inmortalidad. De ella pronunció Isaías este oráculo: *Una virgen concebirá,* etc. Una virgen. ¿Y cuál? La más excelente de las mujeres, la escogida entre las vírgenes, el brillante ornamento de nuestra naturaleza, la gloria de nuestro cieno, que libró a Eva de su oprobio, a Adán de la amenaza, que sobre él pesaba, que reprimió la insolencia del dragón. No la alcanzó el humo de la concupiscencia, ni la dañó el gusano del placer (Serm. V, P. G. t. 93, c. 1464 s.)

San Sofronio, también de Jerusalén, el gran impugnador del monotelis-

mo, en su profesión de fe, aprobada por el VI Concilio general, se expresa de la manera siguiente acerca de la santidad de la Virgen: «Sobre la encarnación creo que el Verbo de Dios, Hijo único del Padre, compadecido de nuestra caída naturaleza, por su libre voluntad, según el beneplácito del Padre, que le había engendrado y la divina aprobación del Espíritu Santo..., descendió a nuestra bajeza... y entrando en el seno brillante con virginal pureza de María, la radiosa Virgen, llena de divina sabiduría y exenta de toda mancha de cuerpo, alma y espíritu, se encarnó. El, el incorporeo... El quiso hacerse hombre para purificar al semejante el semejante, al hermano el hermano. He aquí por qué es escogida una virgen santa, y es santificada en alma y cuerpo, y siendo pura, casta e inmaculada es hecha cooperadora de la encarnación del Creador» (Epist. syn. ad Sergium. P. G. 87, c. 3160 s.) S. Sofronio no renuncia, ni aun en esta profesión de fe a su vena oratoria. Pero más la deja correr en otro discurso, comentando las palabras del ángel: «Tú has hallado cerca de Dios una gracia inmortal; tú has hallado cerca de Dios una gracia más que ninguna excelente; tú has hallado cerca de Dios una gracia muy deseable, esplendidísima, inmutable, salvadora, invencible, eterna. Muchos santos han aparecido antes de tí, pero a ninguno ha sido concedida una plenitud de gracia como a tí, ninguno ha sido beatificado como tú, ninguno ha sido plenamente santificado como tú, ninguno ha sido exaltado como tú: Como tú no fué ninguno purificado de antemano; ninguno ha sido tan enriquecido de dones divinos, ninguno ha recibido la gracia en la medida que tú...» (c. 3246 s.)

San Andrés de Creta imita el tono del patriarca de Jerusalén, en un sermón de la natividad de la Virgen. «Hoy, dice, hace Adán a Dios la ofrenda de María en nombre nuestro, como las primicias de nuestra naturaleza..., y de toda la masa, la no corrompida se convierte en pura para la recreación de su linaje. Hoy la humanidad, en todo el brillo de su nobleza inmaculada, recibe el don de su formación primera por las divinas manos, y encuentra su antigua belleza. Las deshonras del pecado habían oscurecido el esplendor y los encantos de la humana naturaleza; pero al nacer la madre del Hermoso por excelencia, esta naturaleza recobra en ella sus perdidos privilegios, y es formada según el modelo perfecto y verdaderamente digno de Dios. Esta formación es una perfecta restauración, y esta restauración es una divinización y ésta una asimilación al estado primitivo. Y para decirlo en una palabra, hoy comienza la reformación de nuestra naturaleza, y el mundo envejecido, sometido a una transformación del todo divina, recibe las primicias de la segunda creación» (P. G. 97, 812).

San Juan Damasceno en una homilía de la Natividad de la Virgen, tomando por esquema de su discurso el relato del protoevangelio de Santiago, dice así: «O Joaquín y Ana, pareja bienaventurada! Toda la creación

os es deudora, pues por vosotros ofreció al Creador el más excelente de todos los dones, el único digno de Aquel que la creó. O dichosos lomos de Joaquín, que habéis emitido un germen totalmente inmaculado! O seno admirable de Ana, en el cual poco a poco se desarrolla y se forma la niña santísima. Hoy el hijo del carpintero, el Verbo, artífice del universo, se prepara una escala viviente, cuya base se apoya en la tierra, pero cuya cima toca al cielo» (P. G., t. 96, c. 663). Conviene destacar en las exclamaciones del Damasceno, dos cosas: la idea de la santidad de María, y luego el poner el primer principio de esa santidad en el germen de los padres que la engendraron. Esta idea la veremos luego en los doctores occidentales del siglo XII, y ligada a su concepto del pecado original engendró el más grave obstáculo que la sentencia inmaculista sufrió en el curso de su historia.

Entre los escritos del Damasceno hay una homilía de la Natividad que los críticos creen deber atribuir a San Teodoro Estudita (IX). En ella leemos las siguientes palabras: «María es una tierra, en la cual no brotó la espina del pecado. Al contrario, ella produjo el retoño por el cual fué de raíz arrancado el pecado mismo. Es una tierra que no fué maldecida como la primera, fecunda en cardos y espinas, antes descendió sobre ella la bendición del Señor, y su fruto es bendito, como el oráculo divino ha dicho» (P. G., 96, 685). El Emperador León, por sobrenombre el Sabio, dedicó también su pluma a elogiar a la Virgen, y de ella escribe: «He aquí que nuestra tierra, la cual, a causa de la maldición, no producía sino espinas, se vuelve ahora fructífera. Y al que la hace fecunda presenta, como primicias de gran valor, un fruto que no tiene el ordinario amargor, sino sabores de bendición. Este fruto es María (In B. M. Praesentatione. P. G. t. 107, c. 13).

San Eutimio, patriarca de Constantinopla (X), nos ha dejado una hermosa homilía de la concepción, en que nos muestra a la Trinidad tomando parte en esta obra. El Padre por el ministerio de Joaquín y Ana forma para su Unigénito una madre sobre la tierra; el Verbo se prepara una morada, un trono, un lecho de reposo, una carne pura e inmaculada. En el mismo día, el Espíritu Santo hace brillar su luz a los ojos de la humanidad, a la cual vuelve a dar la vida, librándola de la gran infección y llenándola de un gozo inmenso y de un perfume de gracia: «Habuit enim, habuit in utero intemerata et impolluta Verbum illud, quod caelos constituit. Habuit in utero eum, qui pugno omnia continet, et (o castissimam et nulli culpae affinem, quam extimescunt intelligentes omnes hierarchiae) gestavit in utero cum, qui nec contineri... quae (María) est altior et superior quavis re creata..., quae est pura, impolluta, intacta Patris..., ab omni reprehensione aliena, et pulcherrima sponsa; quae est in omnibus gloriosa et benedicta, et in bonitate et benignitate incomparabilis...» (P. G., t. 131, c. 1246 s.)

Terminaremos esta serie de testimonios sobre la santidad y pureza inmaculadas con el de un anónimo griego (ss. X-XI), que dice así: «Grande es la gloria de la Madre de Dios, y no solamente los hombres, pero los mismos ángeles la deben ensalzar. Los hombres se lo deben, porque si este santuario puro e inmaculado de la divinidad del Verbo, no hubiera sido hallado, ninguna carne sería salva. Todos los demás hombres eran doblemente pecadores, por su voluntad y por el pecado de origen. Habiendo caído en la corrupción, el jefe del género humano se hizo pecador, miserable y mortal; y el mismo linaje humano entero, en tanto que engendrado del mismo padre pecador, mortal y corruptible, viene a ser así mismo pecador, mortal y corruptible. Y como este primer padre había venido a la existencia *sine semine,* porque Dios le formó del polvo de la tierra, aun pura y sin mancha; por eso para la reformación del jefe y de toda su descendencia, la Virgen pura y sin mancha engendra virginalmente. Dios penetró en el seno totalmente inmaculado, y es concebido y dado a luz hombre perfecto y Dios perfecto. ¡Qué acciones de gracias no debe dar la humana naturaleza de haber sido salvada de esta manera! ¡Y cuál sería la pureza, cuál la belleza, cuál la claridad del alma por encima de toda pureza, de aquella que encerró dentro de sí al Infinito, al Inmenso!» (Dict. de Theol. Cath. VII, 934 s.)

Por este estilo los oradores bizantinos, no con el lenguaje preciso que luego veremos emplear a los teólogos escolásticos, sino con el ardor de su temperamento y de su piedad hacia la Madre de Dios, ponderan su pureza virginal, así de cuerpo como de alma, en virtud de la cual la preparó el Señor para ser digno santuario de la Divinidad. El empeño de refutar a los nestorianos primero y luego la imitación nacida de la lectura de tales temas, siempre gratos al auditorio fiel, los movía a estas amplificaciones, en que tanto resalta la idea de la pureza y de la santidad de la Virgen María.

Algunos Padres insisten todavía en la purificación y santificación de la Virgen en el momento de su anunciación. «El Espíritu Santo, dice San Cirilo de Jerusalén, viniendo a ella, la santificó para que pudiese contener a Aquel, que todo lo ha creado» (Cath. XVII, 6. P. G. t. 33, 976). Y San Gregorio Nacianceno, añade: que «El Verbo se hace hombre tomando todo lo que es del hombre, salvo el pecado; es concebido por la Virgen previamente purificada por el Espíritu Santo en su alma y en su carne, porque era preciso honrar la maternidad dando al mismo tiempo la ventaja a la virginidad» (Oratio XXXVIII, 12, P. G. t. 36, 25). Y San Efrén, tan enamorado de la Virgen-Madre, escribe: «Cristo ha nacido de una naturaleza sujeta a la mancha, la cual Dios debía purificar al visitarla. Purificó, pues, Cristo a la Virgen, y así nació de ella, para mostrar que Cristo causa la pureza donde quiera que se encuentre. El la purificó por el Espíritu Santo para prepararla, y así fué concebido de su seno purificado»

(Dict. de Theol. Cath. VII, 891 s.) Señalemos finalmente un texto de San Agustín, coherente con otros que atrás dejamos citados: «Solus ergo ille etiam homo factus manens Deus, peccatum nullum habuit unquam, quamvis de materna carne peccati. Quod enim carnis suscepit, id profecto *aut suscipiendum mundavit, aut suscipiendo mundavit.* Ideo Virginem matrem, non lege carnis peccati, id est, non concupiscentiae carnalis motu concipientem sed pia fide sanctum germen in se fieri promerentem, quam eligeret creavit, de qua crearetur elegit» (De peccat. meritis et remiss. 24, P. L. t. 44, 174 s.)

Tales textos sobre la purificación de la Virgen María en su anunciación son de notar, tanto por el sentido, no siempre preciso que tienen en los Padres, como por el que luego le dieron los Doctores escolásticos. Por esto a los citados añadiremos uno más de Teodoto de Ancira (V), que dice así: «Los adversarios de la verdad, siendo carnales y no teniendo el Espíritu de Dios... no han querido entender la enseñanza de los nuestros tocante a la transformación en la santidad que experimentó la Virgen. Pero algunas comparaciones tomadas de las cosas materiales podrán darnos una idea del misterio. Si un trozo de hierro, negro y cargado de escorias, se despoja, luego que es arrojado en el fuego, de los elementos extraños y adquiere en un instante su natural pureza, y una vez que adquiere la semejanza de la llama que le purifica, se vuelve inaccesible al tacto y consume todo cuanto se le acerca; qué extraño es que la Virgen, enteramente inmaculada, fuera elevada a una perfecta pureza por el contacto del fuego divino e inmaterial, si ella fué purificada de todo lo que era material y extraño a la naturaleza y constituída en todo el esplendor de su natural belleza, de manera que venga a ser en adelante inaccesible y cerrada y substraída a todo bastardeamiento carnal. Y como el que se coloca bajo una cascada queda mojado de la cabeza a los pies, así la Virgen Madre de Dios fué, tal es nuestra sentencia, enteramente ungida de la santidad del Espíritu Santo, que descendió sobre ella; luego ella recibió al Verbo de Dios vivo en la cámara toda perfumada de su seno virginal» (Hom. IV in Deip. 6, P. G. t. 77, c. 1397). La primera comparación del hierro «negro y cubierto de escorias» pudiera sugerir la idea de la impureza de María antes de su anunciación; pero se debe tener en cuenta que un ejemplo no es una alegoría y que el propósito del autor no es enseñarnos sobre el estado de pureza de María antes de la anunciación, sino sobre la que de nuevo adquirió por la venida del Espíritu Santo y por la encarnación del Verbo en su seno virginal. Luego veremos cómo los Doctores escolásticos precisan un tanto más este punto, señalando y concretando algunos de los efectos de la nueva santificación, que aquí habría recibido la Virgen al ser hecha Madre del Verbo.

Esta idea de la santificación de María en su misma concepción tomó cuerpo en una fiesta litúrgica, el 9 de diciembre, que comienza a apare-

cer ya desde el siglo VI en el Imperio bizantino. Luego se extiende de unas a otras provincias; en el siglo VIII era general, y declarada fiesta de guardar por lo menos en el siglo XII (Dict. de Theol. Cath. VII, 956 s.) Esta solemnidad, sin duda muy popular, dió ocasión a muchas homilías e himnos sagrados, en que la vena inspirada de los oradores y poetas se derrama fecunda para celebrar las grandezas de la *Theotocos*. Pero estos mismos documentos nos instruyen sobre los sentidos y la razón de la fiesta misma. Tenía ésta por objeto, *primero* la *anunciación del ángel a San Joaquín,* según el apócrifo *protoevangelio* llamado de Santiago. De manera que esta fiesta guardaba proporción con la anunciación de la Virgen, y la de Zacarías sobre la concepción del Bautista, que la Iglesia oriental celebraba. La Virgen no podía ser en esto menos que el Precursor. Según el citado apócrifo, la Virgen fué concebida como el Bautista por una madre anciana y estéril. Había, pues, en la concepción un milagro. ¿No era digno de ser festejado, y más cuando el ser así concebido era la aurora, que anunciaba la salida del Sol de justicia? Este era el *segundo* motivo que los textos históricos señalan en la fiesta de la Concepción. Finalmente, el *tercer* objeto era la concepción pasiva de María, adornada desde el principio de su existencia de pureza y santidad excelentes, cual convenía a la que a tan alto fin estaba destinada (Dict. de Theol. Cath. VII, 958 s.)

Las páginas que preceden nos testifican en la Iglesia oriental una fe viva en la santidad perfecta de la Virgen María. Virgen de cuerpo, lo fué mucho más de alma, y como lo primero implica la integridad corporal y la exclusión de toda corrupción; así la segunda implica la integridad espiritual y la exclusión de todo pecado. Al contraponerla a Eva, primera causa del pecado original, y atribuirle la destrucción del mismo pecado, y al comparar la concepción de Jesucristo con la formación de Adán de una tierra no manchada por el pecado ni maldecida por Dios, indican que la Madre de Jesús estuvo exenta de pecado original, del cual había de limpiar la humana naturaleza. Finalmente, cuando nos presenta la concepción de María como obra singular de la Trinidad beatísima, o del Espíritu Santo, o del Verbo, que se preparaba con tal obra un templo digno de su santidad, no parece caber duda de que intentan alejar de María toda impureza de pecado sin excluir el original. Los escasos textos de los Padres, que ponen en María algún pecado actual, fueron ahogados por las aclamaciones unánimes de los fieles y de los Pastores de la Iglesia. Los que hablan de la santificación de María en su anunciación tienen un sentido muy natural, supuesto que, fuera de Jesucristo, que desde el principio de su vida tuvo la plenitud absoluta de la gracia, la Virgen, saludada *llena de gracia*, tuvo una plenitud relativa, que admitía contínuos aumentos.

Pero estas afirmaciones adornadas, con las galas de elocuencia y de la poesía, expresadas con imágenes tomadas de la Biblia o de la naturaleza,

no han alcanzado aún aquella fórmula precisa y clara, que muestre la coherencia de este privilegio con los otros dogmas cristianos. La preservación de María del pecado original se halla particularmente ligada a dos dogmas fundamentales; uno es el de la justicia y pecado originales y otro el de la redención de ese pecado por Jesucristo. Mientras esos dogmas no se aclaren y se ponga en armonía con ellos esa afirmación del privilegio mariano, hallará éste oposición en los teólogos, y la Iglesia no se atreverá a definirlo como verdad revelada. Esta será la obra de la Teología latina, hasta lograr la definición solemne de la Iglesia. Y es cosa de grande admiración que los orientales, que tanta piedad mostraron hacia la Concepción inmaculada y tanta elocuencia desplegaron en ensalzarla, no la hayan querido reconocer al ser definida por la Iglesia de Roma y hayan añadido a la larga lista de puntos de división este otro de la Inmaculada.

* * *

La oratoria y la poesía de Occidente, aunque menos brillantes que las de Oriente, toman como tema de sus alabanzas marianas la santidad y la pureza de la Virgen, la virtud de la misma para destruir la obra de la serpiente, la plenitud de gracia con que Dios la preparó para digna madre de su Hijo. Pero los textos de S. Agustín sobre Jesucristo, como el único que no pudo incurrir en el pecado original a causa de su misma virginal concepción, estaban presentes en la mente de los Doctores, que los repiten con frecuencia. Así S. León Papa celebra la natividad del Señor diciendo: «Solus itaque inter filios hominum Dominus Jesus innocens natus est, quia solus sine carnalis concupiscentiae pollutione conceptus» (Serm XXV, 5; P. L. t. 54, c. 211). Y S. Fulgencio añade que después del pecado de Adán «omnes originaliter peccato subderentur et morti, quotquot essent ex illo primo homine peccatore per concubitum maris et feminae nascituri» *(De veritate praedest.* I, 2; P. L. t. 65, c. 604). S. Gregorio Magno escribe que Jesucristo, el único que «veraciter sanctus natus est, ut ipsam conditionem naturae corruptibilis vinceret, ex commixtione carnalis non est conceptus» (Mor. XVIII, 84; P. L. t. 76, c. 89). El venerable Beda abunda en el mismo sentido: «Omnes quippe homines in iniquitate concipimur et in delictis nascimur... Solus vero Redemptor noster pro nobis incarnari dignatus, mox sanctus natus est, quia sine iniquitate conceptus est» (Hom. I, P. L. t. 94, c. 12).

Sin embargo, la piedad de los monjes y de los fieles introdujo la fiesta de la Concepción sin preocuparse mucho de esta doctrina, tal vez porque su instinto de fe les decía que en nada se oponía a la dignidad de Cristo universal Redentor. Según los documentos más seguros, la fiesta de la Concepción, que comienza a celebrarse en el siglo XI en los monasterios de Irlanda e Inglaterra, tiene un origen bizantino. Por la vía de Nápoles

y Sicilia, en que dominaban los bizantinos llegó, a las regiones del Norte. Su sentido no tiene tampoco la precisión que después adquirió en la Iglesia latina. Se resiente sin duda de su origen oriental. En una serie de bendiciones, que datan del siglo XI, de las iglesias de Inglaterra, se leen frases como estas: «Qui (Deus) beatam Dei Genitricem *angelico concipiendam pre conavit oraculo;* Qui (Deus) illam *prius sanctificavit* nominis dignitate *quam edita gigneretur humana fragilitate;* Cujus (Mariae) *venerandae conceptionis friquentamini magnifica sacramenta; Qui illam (Mariam) ante conceptum* (Filii Dei) *presignavit nomine Spiritus Sancti obumbratione:* Ut quibus felix ejusdem B. Virginis partus *exstitit salutis exordium*» (Dict. de la Theol. Cath. VII, 990 s.) Vese por estas frases los diferentes motivos que entraban en la fiesta occidental, no menos que en la oriental, y es sin duda esta semejanza un argumento más del origen bizantino de la solemnidad.

* * *

En frente de esta forma de la piedad mariana, que comienza a hacer su aparición primera en Occidente, los principios agustinianos se afirman con más energía, como si vieran en la nueva fiesta un peligro. Y es el campeón de tales principios un santo, que sobre todos descuella por su piedad hacia la Virgen María, y que es además prelado de una de las iglesias de Inglaterra en que primero se introdujo la festividad de la Concepción.

San Anselmo (XI) nos ha dejado dos obras teológicas consagradas al misterio de la Encarnación (1), y en ambas trata, por connexión, de la concepción de la Virgen. No resplandece en ellas la elocuencia de los griegos, pero sí la agudeza del análisis, la seguridad del juicio y la precisión de la forma literaria. La primera de estas obras es el *Cur Deus homo,* en dos libros.

Como el título indica, trata el autor de los motivos de la Encarnación. La forma es dialogada entre Boson, discípulo del santo y el maestro. El capítulo VIII del libro segundo lleva este título: *Quod ex genere Adae, et de virgine femina Deum oporteat assumere hominem.* Supuesto que Dios debiera hacerse hombre para satisfacer por los pecados, había de recibir el ser humano por la vía ordinaria de la generación, había de tomarlo de un varón, de una mujer, o habría de ser formado de la común masa de que fué formado Adán? La conclusión final de todos los análisis y razonamientos del maestro es que «sine omni dubitatione asserendum est quia de virgine Deum hominem nasci oportet».

El capítulo XVI entra ya en la cuestión que tratamos. Se titula así:

(1) P. L. t. 158.

Qualiter Deus de massa peccatrice assumpsit hominem sine peccato. Y es el discípulo el que comienza pidiendo la razón de «qualiter de massa peccatrice, id est, de humano genere, quod totum infectum erat peccato, hominem sine peccato, quasi azymum de fermentato, Deus assumpsit». Y la razón de la dificultad está en que «licet ipsa hominis ejusdem conceptio sit munda, et absque carnalis delectationis peccato; Virgo tamen ipsa, unde assumptus est, est in iniquitatibus concepta, et in peccatis concepit eam mater ejus, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt».

La razón de la dificultad es clara. Aunque Jesucristo haya sido concebido por virtud divina, la masa de donde su cuerpo fué tomado estaba manchada por el pecado original, luego parece que a El también le alcanzó la mancha. El maestro responde que, si Dios vino como reconciliador de los pecadores, no hay duda que debió estar exento de pecado. Pero este oficio de reconciliador no lo podía ejercer, según deja atrás explicado, si no era tomando cuerpo de la masa pecadora. Con esto queda la dificultad en pie. ¿Cómo explicarla?—Es un misterio de la divina sabiduría, que nosotros no podemos alcanzar.—Asiente a ello el discípulo, pero insiste, pidiendo que haga cuanto pueda por explicársela. Por un ejemplo común declara S. Anselmo cómo la virtud redentora de Cristo se extiende a todos cuantos le precedieron, para concluir, que la Virgen, «de qua homo ille (Christus) assumptus est, de quo loquimur, fuit de illis qui ante nativitatem ejus per eum mundati sunt a peccatis, et in ejus ipsa munditia de illa assumptus est».—El discípulo no se da por satisfecho por cuanto en ese caso parece el Hijo recibir la santificación de su Madre.—A lo cual replica muy bien el maestro: «Non ita est. Sed quoniam matris munditia, per quam mundus est, non fuit nisi ab illo, ipse quoque per seipsum et a se mundus fuit». De lo dicho parece desprenderse que la Virgen como nacida del linaje de Adán, por la vía ordinaria de la generación, fué concebida en pecado y de ese pecado fué santificada por su Hijo como los demás hombres. La idea de un privilegio no parece venir a la mente del santo Doctor. La conclusión del capítulo XVIII guarda perfecta armonía con los textos citados: «Deinde, quia de Virgine et a persona Filii Dei esset assumendus homo ille, qui Deus esset, et quomodo sine peccato, de massa peccatrice assumi potuerit, monstrasti».

La segunda obra de S. Anselmo se titula *De conceptu virginali et de peccato originali,* en la cual estudia el mismo problema de la santidad original de Jesús (prol.) Desde el primer capítulo se ve que tratamos con un teólogo. Comienza por estudiar la justicia original y personal, el pecado original y la transmisión de la una y del otro. Y allanado así el camino con esta aclaración de conceptos, que por primera vez, después de San Agustín, encontramos en los escritores eclesiásticos, llegamos al c. VIII,

que es capital para nuestro propósito: *Quod in semine sumpto de Virgine non sit peccatum neque necessitas futuri peccati*. No se trata de la concepción de la Virgen, sino de la concepción de Jesucristo. El principio para la probación de su tesis es que el medio de la transmisión del pecado es la generación ordinaria, «quapropter si ab his necessitatibus semen assumptum de Virgine liberum ostendi poterit, palam erit quia nullam peccati necessitatem traxit». Esta solución supone que la Virgen se hallaba en la condición de las demás madres, que con el ser comunican a sus hijos el pecado, aunque hayan sido de él purificados por la justicia personal. Los capítulos que siguen suponen esta misma idea.

Ni se vaya a creer que por no conocer S. Anselmo el privilegio de excepción de la Virgen, tenga de ella y de su pureza una idea mezquina; antes como S. Agustín, su maestro, es él quien nos ofrece el más alto principio de la mariología: El Hijo de Dios sería siempre santo, aunque no hubiera nacido de una Virgen purísima; pero, «decens erat, ut ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filiu suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum, tanquam seipsum diligebat, ita disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis Filius; et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem eligebat; et de qua Spiritus Sanctus volebat et operaturus erat, ut conciperetur et nasceretur ille, de quo ipse procedebat» (c. XVIII). Estas breves palabras dicen más y mejor que toda la elocuencia bizantina.

Esta, que podemos llamar tácita impugnación de la sentencia inmaculista hecha por S. Anselmo, y a la cual parece corresponder un decaimiento en celebrar la festividad de la concepción, tuvo una respuesta, si no tan docta, pero sí más viva y elocuente en un piadoso monje inglés, escritor de la vida del mismo S. Anselmo. El *Tractatus de conceptione B. M. V.* fué atribuído un tiempo a S. Anselmo, y entre sus obras no auténticas figura en la Patrología de Migne, L. 159, c. 301-318; pero parece probado que se debe atribuir a Eadmero, de quien en el mismo tomo hallamos muchos escritos. Es este tractado la confesión más explícita, que hasta el presente encontramos del privilegio de María. Comienza lamentándose de que la fiesta celebrada en otro tiempo con tanta solemnidad, haya casi desaparecido. «Major scientia et praepollens examinatio rerum, mentes quorumdam imbuit et erexit, eamdem solemnitatem, spreta pauperum simplicitate, de medio sustulit, et eam quasi ratione vacantem, redegit in nihilum» (Col. 301). Las palabras que siguen no sólo son aplicables al momento de que el autor habla, sino a casi toda la historia del dogma. «Visa ergo *ratione summorum virorum* in abolitione festivitatis Matris Dei proficientium, videamus etiam charitatem simplicium de tanti gaudii amissione gementium. Simplices sunt, et profundis rationibus philosophorum

responsa, quae expetunt, fortassis reddere nesciunt. Dicunt tamen devota in Domini Matrem charitate fundari, non magni ponderis sibi videri omne quod dignitati aut honori ejus humana laude defertur, si meritis illius et insignibus comparetur» (Col. 303).

Rehusando dar fe al apócrifo protoevangelio, que tanto curso tenía en Oriente, confiesa que en la Escritura nada hay de la anunciación y concepción de la Virgen, «abs re tamen et contra fidem esse non aestimo, si exordium conceptionis ipsius tam a simplicibus Ecclesiae filiis aestimetur, ut tam sublime, tam divinum, tam ineffabile fuerit, ut in illud mens humana nulla perspicacitate assurgere possit» (Ib.)

Y no es esto de maravillar si se tiene en cuenta que «mansio lucis aeternae et templum quod corporaliter habitaret ille incorporeus, incircumscriptus et creatus simul et vivificans omnia Spiritus parabatur» (Ib.) No sin razón se puede, pues, creer «primordia conceptionis ejus tanta deitatis sublimitate praesignata, ut humanarum mentium ea plene penetrare non valeret» (Col. 304). Si la Virgen estaba destinada a tan alta dignidad como era la de concebir y dar a luz al Hijo de Dios, «cum in alvo suae parentis naturali lege conciperetur, quis non concedat Dei sapientiam... novo quodam et ineffabili gaudio caelum, terram et omnia, quae in eis sunt perfudisse, ac ineffabili jubilatione, pro sui reintegratione, quam per illam sibi eventuram divina et occulta inspiratione praevidebant, perlustrasse» (Col. 304). Nuestro autor se apoya en el privilegio concedido a Jeremías y a S. Juan para inferir ser sentencia católica la afirmación de que «si quid originalis peccati in propagatione (Mariae), et communis vitii exstitit, illud propagantium et no propagatae prolis fuit» (Col. 305). Sin querer condenar la contraria sentencia por opuesta a la fe, y sometiendo su juicio al de la Iglesia, esto cree Eadmero más conforme con la grandeza de Dios. El que puede formar una castaña suave entre las asperezas de un herizo, «non haec dare humano, quod ipse sibi parabat, templo, in quo corporaliter habitaret, et de quo in unitate suae personae perfectus homo fieret, ut licet inter spinas peccatorum conciperetur, ab ipsis tamen spinarum aculeis omnimode exsors redderetur? *Potuit* plane et *voluit;* si igitur *voluit, fecit*» (Col. 305). Y luego se vuelve a la Virgen, a quien confiesa Reina y Emperatriz del universo; mas para ser todo esto «in utero matris tuae a primordiis conceptionis, operante Spiritu Sancto, creabaris». Y prosiguiendo en su discurso, recuerda el texto de S. Pablo sobre la universalidad del pecado original, añadiendo como solución: «Sed cum eminentiam gratiae Dei in te considero... ita te non lege naturae ut alios in tua conceptione devinctam fuisse opinor; sed singulari et humano intellectui impenetrabili divinitatis virtute et operatione ab omni peccati adjunctione liberrimam» (Col. 306). Y a los razonadores, que invocaban sutiles argumentos, los cuales no se cree capaz de dis-

cutir, opone el poder y la sabiduría de Dios, y concluye: «Existimet hoc, et argumentis suis probet qui vult, ego donec ostendat mihi Deus aliquid dignius excellentia Dominae nostrae posse dici, quae dixi, dico; quae scripsi, non muto: caeterum me et intentionem meam Filio ejus et illi committo» (Col. 307). Y de los que tratan de suprimir la fiesta de la Concepción escribe: «aut non bene attendit, aut attendere negligit, vel nescit bonum, quod inde processit omni creaturae Dei» (Ib.)

Fr. A. Colunga, O. P.

(Concluirá).

Vindicando la memoria del Maestro fray Domingo Báñez

Las fiestas celebradas el año pasado con motivo del Centenario de fray Luis de León y lo que después se ha venido publicando acerca de ellas, ha servido de ocasión a algunos para ensañarse contra quienes en vida tuvieron algún encuentro con el poeta, recordando a este propósito cuanto pudiera contribuir a desacreditarlos ante el público.

Bien está que se celebren nuestras pasadas glorias, y que se solemnicen los triunfos de quienes han contribuído a enaltecer el nombre de España en cualquiera de los campos de la actividad humana. Pero ello no da derecho a pisotear otras glorias no menos legítimas, y menos todavía a fabricar audazmente leyendas que, además de herir sentimientos muy respetables, han de provocar indignación en cuantos, amantes de la verdad, miran las cosas, desde mayor altura, y no comprenden por qué a una solemnidad en que todo parecía desenvolverse en las regiones serenas del cielo empíreo, se haya mezclado el interés mezquino de una campaña insidiosa.

Entre tanto como se ha escrito y hablado a propósito de aquel acontecimiento, nadie se ha cuidado de hacer justicia al venerable padre Mancio, a quien debió fray Luis su salvación. En cambio se ha puesto especial empeño en cubrir con sombra negra la memoria del padre Medina, presentándolo cual horrible monstruo, aunque para ello fuera preciso negar la evidencia y caminar de espaldas a la luz (1). Probablemente igno-

---

(1) No sabemos cómo puede salvarse la buena fe de quien tratando de lo actuado en los claustros de 31 de diciembre de 1576 y 2 de enero del 77 en Salamanca, en los que fray Luis de León pidió y le fué concedido un partido de teología, califican de indigno y falaz el proceder del padre Bartolomé de Medina en aquella ocasión. Es falso que Medina se opusiera en el primer claustro a la concesión de ese partido, como se ha repetido en todos los tonos (cfr. *Religión y Cultura*, mayo de 1928, pp. 232, 234-35). En su voto se reconoce «*que era muy justo que el padre maestro fray Luis de León sea recompensado como su paternidad merece*». A lo que sí se opuso Medina fué a que la cuestión se zanjase en el acto «sin deliberación... atento que no vino especificado en la cé-

ran, quienes recurren a esas armas, que con ello sientan las premisas para que se pueda formular contra fray Luis cargos harto más graves que los alegados por ellos contra sus adversarios.

Prosiguiendo la campaña se ha generalizado el ataque extendiéndolo a todo el frente; y ya las glorias dominicanas de los maestros salmantinos, por quienes España ocupa un puesto de honor en la historia de la cultura, y cuyos valores están en continua alza ante el mundo sabio de otras naciones, no son glorias reales, sino aparentes y soñadas, sostenidas a base de una serie de ficciones y de trampas que deben salir a luz, rindiendo homenaje a la verdad.

En esa embestida, a última hora y como para coronar el triunfo, le ha tocado la vez a Báñez, maestro, colega y rival de fray Luis en Salamanca. Y puesto en el banquillo del reo, como el momento más solemne de su vida y en que se vió más asediado de enemigos fué al presentarse como opositor a la cátedra de prima contra el veterano padre Juan de Guevara, ya que entonces los adversarios, con acumular todos los recursos que de atrás venían preparando, no pudieron derrotarle, se quiere ahora tomar el desquite. Y no hay que pedir a quienes se han lanzado a esa lucha de saqueo títulos ni razones que legitimen su proceder. Todos han bebido en las mismas fuentes, en el acopio de noticias desenterradas por el padre Santiago Vela, trabajador incansable e investigador sagaz de recónditos episodios; pero, ya que no bilioso de carácter, como lo afirma recientemente cierto escritor agustino, al menos falto de la serenidad de juicio que se requiere para sentenciar en pleitos que de algún modo afectan a su parte. Los nuevos e improvisados jueces no se han cuidado de revisar la sentencia. Lo que afirma el primero, lo han tomado cual si fuese evangelio; y en ese plan les ha sido fácil derrocar instituciones y anular celebridades, que a ellos se les antoja ser infundadas.

Un botón de muestra. En *Religión y Cultura,* número de agosto del

---

duia... e ser contra estatutos». Y que eso no era oponerse a lo pedido por fray Luis se corrobora todavía más en vista de la actitud idéntica que adoptó con relación a lo pedido en el mismo claustro por fray Domingo de Guzmán, religioso de su casa «En lo que toca al partido del padre maestro Guzmán—dijo Medina—que pues no vino en la cédula especificado, tampoco se trate ni dé en este claustro». En el de 2 de enero fray Luis dejó su voto al padre Medina, y Guzmán al padre Guevara, agustino, atestiguando con ello ambas partes que en aquel asunto reinaba entre las dos órdenes una armonía que afectadamente se quiere disimular, y aun se llega a negar con sofismas ridículos.

Los calificativos de *hombre poco claro, solapado* y *tenacísimo adversario* de fray Luis y demás desahogos de mal humor con que arbitrariamente otro escritor fantástico trata de manchar la memoria del padre Medina *(Archivo agustiniano,* marzo-abril de 1929, pp. 271-72) no merecen los honores de la réplica.

presente año, que acaba de llegar a mis manos, para desvirtuar el testimonio de Santa Teresa, recordado por Bell en su libro sobre fray Luis de León, que allí se comenta, sobre lo honradamente que Báñez llevó su cátedra de prima (1), en lucha con el agustino padre Guevara, escribe el articulista: «Con perdón de la Santa, la salida del padre Báñez no fué tan *honrosa* como ella debió creer, y todavía se consigna en las historias respectivas de los dominicos, si prescindiendo del extraordinario mérito del vencido, se tiene en cuenta que aquéllos votaron en número de 69 frente a 42 agustinos, y que los votos de los mercedarios, favorables a los dominicos, fueron muy dudosos, aparte de otras cosas *nada legales* [subrayamos nosotros] que ocurrieron, como puede verse en el *Ensayo* o monumental *Biblioteca* del padre Vela (t. III), al tratar del padre Juan de Guevara, verdadero Néstor de los maestros agustinos de su tiempo» (p. 231).

No. La cátedra de prima fué legítimamente ganada por Báñez; y las oraciones de Santa Teresa interesándose por su triunfo no trataban de amparar el cúmulo de atropellos, de iniquidades y de perjurios que el padre Santiago Vela supone haberse cometido por parte del teólogo dominico y de quienes iban con él. A todo el alegato que a título de «verdad histórica» propone el buen padre en el citado volumen tercero de su *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la Orden de San Agustín*, hemos respondido en otra ocasión en forma que él mismo, mientras vivió, no sabemos que haya replicado palabra (2). Allí indicamos también los cargos que de parte de Báñez se presentaron contra el candidato agustino, cargos que el padre Vela pasa de ligero, y que nosotros, por altas consideraciones de aprecio a personas y a institutos que deben estar por encima de estas travesuras, no quisimos acentuar en la defensa, para no asumir el papel odioso de acusador. Pero en vista del empeño que hay por parte de algunos en seguir urgando en aquel pleito, el derecho de defensa y los fueros de la *verdad histórica integral* nos autorizan para sacar a público lo que de otro modo estaría mejor envuelto en las sombras del olvido. El lector juzgará si quienes se empeñaron en aquella serie de manejos inconfesables, ante los que palidecen las combinaciones más audaces de nuestras pasadas elecciones políticas, tienen derecho para acusar a nadie.

* * *

(1) El texto de la Santa dice así: «¿Qué le parece a vuestra merced, *qué honradamente* salió fray Domingo Báñez con su cátedra?» Carta a doña Ana Enríquez, de Palencia a 4 de marzo de 1581. *Obras de Santa Teresa de Jesús*, edición del padre Silverio de Santa Teresa, C. D., t. IX, Burgos, 1924, p. 39. Báñez obtuvo la cátedra el 18 de febrero anterior y tomó posesión de la misma el 20.

(2) Cfr. La Ciencia Tomista, tomo XXV (1922), pp. 218-240.

Como las cátedras se daban por voto de estudiantes, y el Colegio de San Agustín nunca pudo ser tan numeroso como el de San Esteban, al comenzar el curso de 1580-81, viendo que el padre Medina estaba ya desahuciado y que con su muerte vacaría la cátedra de prima, a la que ansiosamente aspiraban, procuraron los agustinos matricular, no sólo a los estudiantes actuales de su colegio, sino a cuantos, habiendo terminado los estudios en los años anteriores, se hallaban ya residiendo en diversos conventos de León y de Castilla, unos de particulares y otros de priores, superiores, vicarios, maestros de novicios, predicadores, etc., con lo que dicho se está, que eran ya hombres maduros y padres muy reverendos...

A 69 ascienden los matriculados de San Agustín aquel año, cuando los concurrentes ordinarios a las aulas de la Universidad no solían llegar a la tercera parte; y en este curso en que procuraron aumentar el número, un estudiante que desde San Lucas los había contado *más de treinta veces,* atestiguó con juramento ante el asesor y consiliarios, *que nunca contó más de 24.* Los demás, por una ficción desconocida de los juristas, eran los que hacía años estaban gobernando los conventos próximos a Salamanca.

Un hecho de este calibre no podía pasar inadvertido para quienes, no ya por sobra de previsión, sino porque conocían el empeño decidido del adversario, tomaban todas las medidas para que no les arrebatasen tan inícuamente lo que ellos por justicia habían poseído durante cerca de dos siglos. Así, que viendo el gran número de religiosos agustinos que a diario arribaban a Salamanca, a fines de enero de 1581, cuando estaban ya para leer de oposición los candidatos, pidieron al maestrescuela don Pedro de Guevara, juez ordinario y canciller nombrado por la Santa Sede en aquel Estudio, una comisión requisitoria dirigida a los provisores y sus vicarios de las diócesis limítrofes, para que, a petición de cualquiera de los procuradores de Báñez, recibieran información acerca de los religiosos agustinos que durante los últimos seis meses,—tiempo de residencia en Salamanca que requería el estatuto para poder votar,—habían permanecido como conventuales en los monasterios de su respectiva localidad, y de «otras muchas personas seglares» que, sin ser votos, habían traído dichos padres para votar en esta cátedra.

Todo ello, aunque pudiera parecer exceso de suspicacia, quedó comprobado en la amplia información que se presentó en Salamanca a mediados de febrero, y figura en el proceso de esta cátedra. Son once las piezas, con unos 150 folios entre todas, y aún falta la de Alcalá, que no debió llegar a tiempo. El memorial del padre Lazcano dirigido al rector, que acompañaba a su presentación y donde se resume su contenido, lo hemos publicado en otra ocasión (1); pero no así el texto de las informa-

(1) Lugar citado, pp. 229-233.

ciones y probanzas que sirven de fundamento a aquel alegato; y hoy vamos a hacerlo, aunque sea en extracto, en corroboración de nuestros asertos y para acabar de una vez con la leyenda que, teniendo por base un arrebato de apasionamiento, han venido secundándola algunos cándidos, siempre prontos a acoger informaciones marcadamente unilaterales, porque cuadran con sus fantasías.

Las testificaciones presentadas por Lazcano están hechas en su mayoría por tres, cuatro y hasta cinco declarantes cada una, todos ellos jurados y conformes en lo substancial y ante juez competente, en forma que no dejan lugar a duda sobre la legitimidad de la probanza.

Del convento de Segovia había denunciado el procurador de Báñez como intrusos en la cala al subprior, fray Martín de Bogas, y a fray Fernando Robledo. Por declaración de dos testigos hecha a 4 de febrero, se comprobó que el Bogas, subprior, llevaba residiendo en aquel monasterio un año, y que fray Juan de Bustamante, no denunciado por Lazcano, pero que figura en la matrícula y en la cala salmantina, residía también en Segovia desde hacía dos años. Ambos estaban ausentes a la sazón de Segovia. El Bogas, según manifestó él mismo a uno de los declarantes, se fué por navidad pasada a Salamanca.

Otro testigo, el licenciado Antonio de Santa María, vecino de Segovia, declara «que habrá un mes poco más o menos que este testigo vió cómo tres estudiantes, que se llaman, el uno Villorado, y el otro Villafaña, y el otro Echevarría, se ausentaron desta ciudad, estando residentes en ella, para matricularse, para votar en la cátreda de prima de Salamanca; y a ellos mesmos, este testigo, después que vinieron de Salamanca, les oyó decir que habían ido a la ciudad de Salamanca *a costa de unos frailes agustinos* desta ciudad, y que les habían hecho la costa, y que habían de volver allá a votar a la misma costa de los dichos frailes agustinos, y que *les habían de sacar dineros por el votar*. Y esto habrá que se lo oyó decir al Villorado en nombre de todos tres, habrá quince días, estando los susodichos en esta ciudad. Y al presente no sabe si están en esta ciudad, porque no los ha visto después acá en ella. Y esto es la verdad, so cargo del juramento, e no sabe otra cosa».

Felipe Hernández, clérigo, a quien se tomó declaración el mismo día 4, confirmó cuanto había testificado el licenciado Santa María, añadiendo nuevas agravantes. «Cuando en esta ciudad se entendió que había vacado la cátedra de prima de la ciudad de Salamanca—depuso él,—que habrá un mes, poco más o menos, estaban estantes en esta ciudad Villorado y Echevarría y Villafaña, estudiantes, hijos de vecinos desta ciudad de Segovia, a los cuales este testigo oyó decir que *unos frailes agustinos les habían ido a buscar a sus casas para llevarlos a Salamanca para que votasen por ellos*. Y ansí mismo este testigo sabe que los susodichos *recibieron mulas y dineros de los dichos frailes agustinos para ir a Salamanca al*

dicho efecto, y lo sabe porque este testigo se lo oyó decir al uno de ellos, que se llama Villorado, y ansí es pública voz y fama. Y supo que estaban ausentes desta ciudad, habiendo ido con los dichos un fraile a estar allá a la dicha vacante cerca del día de año nuevo, dos días antes o después, próximo pasado deste año de ochenta e uno. Y después que los susodichos vinieron, que habrá tres semanas, poco más o menos, los habló este testigo a los susodichos en esta ciudad, de los cuales supo todo lo susodicho. Y ansí mesmo este testigo supo del dicho Villorado, en que le dijo a este testigo, que *hablase a los frailes dominicos de esta ciudad para que le diesen dineros para que votase por ellos,* porque le dijo que pensaba votar *por quien mejor se lo pagase,* e que quería coger los dineros que los frailes agustinos les habían de dar para volver a votar, y también lo que los dominicos les darían, y que quería allegar y ahorrar doscientos reales en esta cátreda *para jugar.* E que esta es la verdad para el juramento que hizo. Y firmólo de su nombre».

Lo mismo fué todavía corroborado por el bachiller Bernabé del Castillo, añadiendo que le habían dicho los mencionados estudiantes «que de andar de noche, estaban malos del camino... E ansí mismo sabe que el suprior e prior y el vicario de San Agustín desta ciudad, *que son conventuarios desta ciudad,* que faltan della como tres semanas poco más o menos, y *que ha oído decir que están en Salamanca,* e que esto es la verdad so cargo del dicho juramento».

En la información verificada en Dueñas depusieron varios testigos, que los tres agustinos que el procurador de Báñez denunció como conventuales de aquella población lo eran en efecto, y residían allí de más de seis meses, los cuales últimamente se habían ausentado, según se decía, *para ir a Salamanca,* y como ya habían acabado sus cursos, «no irán a Salamanca a oir, sino a votar».

Del suprior y predicador de Arenas, denunciados también como intrusos, se comprobó en efecto que tenían esos cargos hacía más de un año, residiendo como tales en dicha población.

En las diligencias hechas en Valladolid a 6 de febrero figura la declaración de Francisco del Camino, clérigo, el cual, preguntado acerca de los agustinos comprendidos en la acusación de Lazcano, confesó que estos religiosos habían *residido* en San Agustín de aquella población «de seis meses a esta parte, e que los susodichos eran y *son frailes conventuales del dicho monesterio.* Lo cual sabe como persona que entra de ordinario en el dicho monesterio, y sabe que los frailes que son guéspedes *(sic)* no están en el dicho monesterio de dos o tres días arriba, si no es que cayesen malos... Dijo este testigo, que a lo que se acuerda, el día de año nuevo próximo pasado, en la iglesia de señor San Agustín desta villa vió decir misa algunos de los dichos frailes contenidos en la dicha pregunta primera, que no se acuerda si los vió a todos para lo declarar, por lo cual

entiende este testigo que *no fué posible hallarse el primero día de enero en la ciudad de Salamanca* [como se requería para ser voto legítimo]. A la quinta pregunta dijo, que ha oído decir por público e notorio en esta villa, que los dichos frailes han ido a votar y ser votos a la dicha ciudad de Salamanca en la cátreda de prima de teulugía contenida en la dicha pregunta, *sin tener otra cosa ni ocasión para ir a la dicha ciudad.* A la sexta dijo, que yendo este testigo a San Agustín, vió salir del dicho monesterio a ciertas personas seglares, que no se acuerda de sus nombres, diciendo que no tenían a que ir al dicho monesterio a misa, *porque no había casi quien dijese misa,* PORQUE TODOS LOS FRAILES ERAN IDOS A SALAMANCA A LA CÁTREDA».

Sobre los religiosos traídos de Toledo, declaró en Salamanca Gaspar Barragán a 31 de enero ante el juez del Estudio, diciendo, que «el jueves pasado, que fueron veinte e seis deste presente mes de enero, estando en la dicha ciudad de Toledo, le cogió Machín, corredor de mulas, para que viniese a esta ciudad con dos frailes de la Orden de Sant Agustín, quel uno se llamaba Ahumada y el otro Coca; y el testigo los ha acompañado a esta ciudad. Que anoche, lunes, que se contaron treinta del dicho mes, llegaron allí *y aguardaron a que anocheciese un poco para entrar en la ciudad;* y después de anochecido entraron, y fueron al dicho convento de San Agustín desta ciudad, adonde hallaron otro mozo, que dijo ser de Chinchón, que *dijo haber acabado de llegar con otro fraile,* y estaba rescibiendo dél doce reales para se volver. E que es testigo e oyó decir a los dichos dos frailes con quien vino, que el uno de ellos, que se llamaba Ahumada, *era morador de* CÓRDOBA, y el padre Coca, de Soria». Después se comprobó, por información hecha en Toledo a 5 de febrero, que días antes había partido también para Salamanca fray Gaspar de Paz, maestro de novicios de San Agustín en la imperial ciudad, el cual sin embargo figura en la cala hecha en Salamanca a 31 de diciembre anterior, aunque no en la matrícula.

El mozo de mulas de Chinchón declaró en Salamanca ante el juez del Estudio haber traído a un fraile agustino llamado Cabello, «el cual residía en la dicha villa de Chinchón, porque es natural de la dicha villa, y habrá que había ido de la dicha Universidad de Salamanca un año poco más o menos, porque ansí se lo dijo él mesmo».

En Mayorga declaró a 3 de febrero Pedro de Pajares, clérigo, que Juan Rivero, beneficiado en la parroquia de San Salvador y residente contínuo *desde hacía cinco años* en aquella villa, y que «no tiene curso agora en la Universidad de Salamanca, ni puede ser voto en ella por no estar como no está matriculado en la vacante de la cátedra de prima de teología..., le oyó decir que iba a Salamanca a votar en la dicha cátreda, pero que pensaba no votar en la dicha cátreda, aunque para ello había sido llamado por parte de un fraile agustino». Lo mismo declaró acerca de Diego Merino

y de Pedro de Vallecilla, también clérigos, residentes en Mayorga desde hacía tres años, y que fueron días antes a Salamanca «llamados por parte de los frailes agustinos». Ambos se presentaron a votar, pero el rector y consiliarios «les dieron por no votos, atenta la información en este proceso presentada».

En Toro declaró Pedro de Medina, estudiante, que Francisco Puro, que residía de asiento en aquella población desde el verano último, le había pedido que le «diese una memoria de los frailes que había en la casa de Santo Illefonso desta ciudad de Toro de la Orden de Santo Domingo, para inhabilitarlos, si alguno fuese a votar en la cátedra de prima de teología, porque él iba a votar por los frailes agustinos en la dicha cátedrá». Y fué en efecto con Juan Verdenoso «por orden de *los frailes de Sant Agustin* desta ciudad de Toro, que les habían dado mulas para que fuesen a Salamanca». Con esa idea fueron a Salamanca después de la muerte del padre Medina para matricularse y poder votar.

También se comprobó por información jurada de varios mercedarios, que se hizo en Salamanca a 15 de febrero, que varios agustinos conventuales y residentes en Toro desde un año antes habían sido traídos a votar en la cátedra de prima.

De Medina habían llevado desde primera hora, además de algunos clérigos seculares, a otros de su orden que figuran en la cala, entre ellos al subprior, padre Tomás de Avila, negociador hábil y nada escrupuloso en estos asuntos, a quien el padre Guevara nombró procurador suyo, como persona del que se esperaba abundante fruto. En la información, que lleva fecha de primero de febrero, declara Luis de Santa Cruz, beneficiado de la iglesia parroquial de San Nicolás, que Alonso Gutiérrez, a quien conocía «de dos años a esta parte, de vista, habla e conversación, este testigo sabe que el susodicho es beneficiado en la dicha iglesia [de San Nicolás] de quince meses a esta parte poco más o menos, y cura en ella desde el día de navidad próximo pasado, fin del año ochenta y principio deste presente año. Y que el susodicho sirve e reside el dicho beneficio del dicho tiempo acá, y vive e mora de asiento en esta dicha villa; pero que no sabe si el susodicho va o entiende de ir a la dicha ciudad de Salamanca a votar en la dicha cátedra, mas que el dicho Alonso Gutiérrez se ausentó y faltó desta villa y de la dicha iglesia dos o tres días antes del día de los Reyes próximo pasado deste presente año, y que faltó y estuvo ausente cinco o seis días, y que este testigo oyó decir a personas de quien no se acuerda, que había ido a la dicha ciudad de Salamanca a negocios de la dicha cátreda de prima. Y que después acá este testigo ha oído ansí mismo que hizo el dicho camino y ida a la dicha ciudad y al dicho efecto *persuadido e rogado por parte de los frailes agustinos;* mas que no sabe ni ha oído de qué monasterio, y por respeto de un hermano que ha oído tiene

el susodicho en la dicha orden de San Agustín». Otros dos clérigos de la misma parroquia confirmaron esta declaración.

Acerca de la ida de agustinos de Medina a Salamanca, en particular del subprior padre Tomás de Avila, declararon varios obreros que trabajaban en el convento de San Agustín de Medina. Uno de ellos, Bartolomé García, «dijo que conoce al dicho fray Tomás de Avila, contenido en el dicho pedimiento, de siete o ocho años a esta parte, de vista, y de año y medio a esta parte de trato y conversación, y sabe que es fraile de la Orden de San Agustín, porque este testigo le ha visto tener el hábito della y en el monasterio della desta villa. Y sabe que el susodicho ha sido subprior del monasterio de nuestra Señora de Gracia de la dicha orden desta villa de más de año y medio a esta parte, porque este testigo del dicho tiempo a esta parte hasta la pascua de navidad próxima pasada, en muchas e diversas veces este testigo ha hecho muchas tapias y trabajado muchos días en el dicho monesterio, y siempre le oyó llamar a los otros frailes y personas del dicho monesterio, *padre suprior;* e que habiéndole de pagar sus jornales, le remitían e inviaban al dicho fray Tomás de Avila, suprior, y que desde el dicho tiempo este testigo le ha conocido por morador y conventual del dicho monesterio». Su declaración fué confirmada por la de otros dos testigos, comprobándose al mismo tiempo que el padre Jerónimo de Salvatierra, a quien los agustinos de Salamanca habían incluído en la cala, era igualmente morador del convento de Medina.

Entre los denunciados por Lazcano del convento de Madrigal están los padres Alonso Verdugo, Diego Arias y Francisco de Aragón. Sobre ellos se recibió declaración a 30 de enero en Madrigal de Pablo Enríquez de Villalobos, estudiante, y de Pedro Conde. Este «dijo que de todos los contenidos en el dicho pedimiento, solamente conoce a fray Alonso Verdugo, prior de la casa y monasterio de San Agustín extramuros de la villa de Madrigal, e al padre fray Diego Arias e al padre fray Francisco de Aragón, a los cuales e a cada uno dellos dijo este testigo que conosce de vista e habla e conversación. E dijo que sabe que el dicho fray Alonso Verdugo, prior, que vive e reside en la dicha casa por prior siete meses poco más o menos; y a fray Diego Arias dijo que ha que le conosce en esta dicha villa más de tres años; e a fray Francisco de Aragón dijo que conosce vivir e residir en esta casa e monasterio un año poco más o menos. Los cuales del tiempo que declarado tiene a esta parte los ha visto e ve que viven e residen en el dicho monasterio, porque este testigo va e viene al dicho monasterio y los ha visto e vee vivir en él del dicho tiempo a esta parte. E ha oído decir este testigo a un padre de la Orden de Santo Domingo, que los dichos fray Alonso Verdugo, e fray Diego Arias, e fray Francisco de Aragón están matriculados para votar en la cátedra contenida en el pedimiento».

El mismo resultado dió la información hecha a 29 de enero en Hontiveros acerca de los tres agustinos de aquella villa denunciados por el procurador de Báñez. Crisóstomo Salazar, vecino de la misma, declaró «que conosce a los dichos fray Pedro de Monleón e fray Agustín de Figueredo e fray Felipe de Palacios, contenidos en la dicha comisión, de vista e trato y comunicación que con ellos ha tenido e tiene; a los cuales conoce de más de año y medio a esta parte; e al dicho fray Agustín de Figueredo conoce de más de un año a esta parte, e al dicho fray Pedro de Monleón desde fin de agosto del año pasado de quinientos y ochenta años; a los cuales conoció vivir y morar en la casa y monasterio de Señora Santa Catalina desta villa de la Orden de Señor San Agustín, siendo el dicho fray Agustín de Figueredo vicario en la dicha casa, e al presente lo es. E que los dichos frailes que dicho tiene han sido moradores en la dicha casa del tiempo que dicho tiene, porque ansí lo ha visto este testigo, y dello tiene entera instrucción. E que tiene noticia de que el dicho fray Pedro de Monleón estaba en el dicho monasterio cinco días antes de navidad poco más o menos; y que el dicho fray Agustín de Figueredo ha estado y está en la dicha casa siendo vicario en ella del tiempo que dicho tiene; e el dicho fray Pedro de Palacios tiene noticia de que estaba en la dicha casa cuatro o cinco días, poco más o menos, antes de pascua de navidad próxima pasada de quinientos y ochenta años. E no sabe otra cosa de lo que se contiene en la dicha comisión».

* * *

Y basta de alegatos. Esos manejos incalificables para traer a Salamanca gente de medio España, religiosos que estaban ausentes desde hacía cinco años, con cargos de residencia obligada, dejando los conventos desiertos para acumular refuerzos en un punto determinado; seglares de conducta sospechosa, que no reparaban en vender su voto por un puñado de reales, caminando entre las sombras de la noche para no ser sorprendidos, sin contar lo que en Salamanca mismo se tramaba para turbar los brillantes ejercicios que hacía el padre Báñez, eso es lo que puede calificarse de *poco legal,* mejor dicho, de atropello de toda ley y justicia.

Tal es, pues, la *historia verídica,* y no la que nos ha contado el padre Vela y repiten sus secuaces.

¿Conoció dicho padre estos hechos? Pudiera sospecharse que sí, puesto que se ha ocupado extensamente de éste y de todos los demás procesos salmantinos en que intervinieron los de su Orden. Sin embargo queremos creer que no los conoció; que asustado ante tamaña documentación, pasó de largo, pues de otro modo no podemos persuadirnos de que llegase a tanto su audacia, ni de que sus prejuicios le arrastrasen a tergiversar en tal forma las cosas. Enredado sin duda en los cargos alegados contra los dominicos, creyó que todo el proceso llevaba esa marcha, y no sólo no re-

paró en esto, sino que tomando dichos cargos como sentencia definitiva, acusó de *perjuros* a los de la Merced y de San Esteban, como lo hacía el procurador de Guevara, sin fijarse en que tales cargos y otros muchos que allí se alegaban nunca llegaron a probarse, que era lo que se requería. Así se explica que dando por hecho lo que debía demostrarse, se vuelva luego el padre Vela contra el tribunal de votación y le acuse de parcialidad con tanta ligereza como lanza sambenitos colectivos sobre instituciones que merecían otro trato.

Por último, es muy original la razón que da el padre Vela para suponer que el padre Guevara no debió proseguir su demanda ante la Chancillería de Valladolid, «porque no creemos—dice—en la posibilidad de que la Chancillería sellase con su veredicto las irregularidades y el proceder parcial, y por lo mismo injusto del tribunal de las oposiciones» (p. 461).

Si todo estaba tan claro como se supone ¿por qué una vez iniciado el recurso no se prosiguió? Sencillamente porque aquello era pura fórmula para encubrir, consumada la derrota, las ilegalidades y atropellos que la parte de Guevara había perpetrado.

Por honor del padre Vela, y sobre todo por respeto a la verdad y a la justicia gravemente lesionadas por él, deben sus continuadores reparar ese daño, y con ello darán una prueba gallarda de su proceder sincero, como lo era sin duda el del mencionado historiador, aunque a veces la pasión o distracción le arrastraran a cometer sensibles desafueros.

Así tendrán todos por hecho indiscutible que el triunfo del padre Báñez fué victoria justa, ganada en buena lid, y *muy honradamente,* conforme al testimonio de la Santa Abulense, que estaba informada acerca de la marcha de este negocio bastante mejor que los improvisados historiadores que hoy tratan de enmendarle la plana.

FR. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

EL DON DE LENGUAS

(CONTINUACIÓN)

Diversas opiniones sobre su naturaleza.—A las teorías de los racionalistas se acerca bastante la opinión sostenida recientemente por el señor Cellini (1). Al querer explicar aquellas palabras del Apóstol: «el que habla (en) lengua, no habla a los hombres, sino a Dios; puesto que nadie (le) entiende» (2); dice que esto acaece no porque el que se hallase poseído de este don hablase en lenguas extranjeras, sino porque «usava un linguaggio di nuovo conio, in altri termini, un modo d' exprimersi affato nuovo, peregrino ed inusitato» (3). Y hace notar para probar su teoría que el Señor no prometió a sus Discípulos hablar lenguas *extrañas,* sino *nuevas* (4). De donde se sigue que «pur parlando nella lingua comune, esprimeva però in maniera per nulla comune, dei sensi altissimi, arcani, misteriosi, e naturalmente incomprensibili, i quali nondimeno sarebbero stati compressi, a Dio piacendo, mediante le spiegazione di chi aveva il dono d' interpretarli». Y termina su estudio diciéndonos que este fenómeno del don de lenguas «consisteva in una sovrabundanza di vitalità spirituale, onde restava più o meno arrestata la funzione normale de la mente; in un assorbimento del pensiero abituale, quasi perduto in una specie de contemplazione inconsciente, acompagnata o seguita da gesticulazione tanto animata, da rassembrare le mosse di un uomo trasportato dall' estro poetico, ovvero quello di un uomo farneticante».

---

(1) «Carismi e carismatici nel cristianesimo primitivo» en la Revista «Scuola cattolica» 1919. Págs. 105 ss.; 219 ss.; 300; 446; 490 ss.

(2) Ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ, οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ Θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει (I Cor. XIV, 3).

(3) Ib. pág. 452-453.

(4) γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς Mc. XVI, 17.

Bisping (1), Steenkiste (2), Kaulen (3) y algunos otros sostienen que el don de lenguas consistió en hablar una sola lengua. De ahí el que S. Pablo use tantas veces la frase «hablar (en) lengua» (4), así en singular. Esta lengua era la *primitiva,* que contenía raíces de todas las lenguas posteriores. Por eso, al hablarle, eran comprendidos por partos, árabes, persas, judíos, griegos, romanos, etc., dando a cada uno la sensación de que hablaban su propia lengua nativa (5). Fúndanse además en algunos textos de Santos Padres que en este carisma del don de lenguas ven la oposición de lo que sucedió en Babel. «Congruum enim fuit, dice S. Crisóstomo, ut in primitiva Ecclesia per miraculum identidem cessaverit illa linguarum divisio, quam Deus, in poenam superbiae, humano generi immisit, quando Babelis turris aedificabatur... atque proinde, per adventum Spiritus Sancti, primigenia linguarum unitas, quae rupta fuit per peccatum, restitueretur. Et sicut in tempore, quo facta est turris (Gen. XI, 7 ss.) lingua, quae erat una, dividebatur in multas; ita tunc, quae erant multae, saepe ibant ad unum hominem, et idem homo romanorum et persarum et indorum et aliis multis loquebatur linguis, in ipso insonante Spiritu» (6). S. Agustín: «Sicut superba impietas hominum per linguas diversas dividit genus humanum, sic humilis fidelium pietas eorum linguarum diversitatem Ecclesiae contulit unitati» (7). Y en otro lugar: «Aliquando enim et linguae per superbiam discordaverunt, et tunc sunt factae linguae ex una multae... Si superbia fecit diversitates linguarum, humilitas Christi congregavit diversitates linguarum» (2).

---

(1) Erklärung des I und II Briefes an den Korinth., ed. 3, Münster, 1883.

(2) Actus Apostolorum, ed. 5, Brujas, 1897. In II, 4, pág. 52. Cfr. Dissert. in I Cor. XIV, 4, «de dono linguarum».

(3) Die Sprachverwirrung zu Babel, c. 19. Maguncia, 1861.

(4) Ὁ λαλῶν γλώσσῃ (I. Cor. XIV, 2, 4, 13, 14, 27).

(5) ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αυτων· Πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν; Act. Apost. II, 6, 8; cfr. ib. 11. «In dono linguarum *unam* tantum *linguam* adhibitam fuit, quare pluries *in singulari* dicitur: «*loqui lingua*»; sed *quae* in se *plures* comprehendebat *linguas,* ideo saepe in plurali: «*loqui linguis*»; et quidem varias adeo ut esset quasi lingua *generalis,* quae ad *genus* pertinet (cfr. «*genera* linguarum» I Cor. XII, 10, 28). Quae vero fuerit *haec lingua universalis* et *nova* certo dici nequit. *Satis* autem *probabilem* habemus *conjecturam* quorumdam *linguam illam miraculosam* fuisse *linguam primitivam,* cujus forma in confussione Babelica disperiit; *quaeque talis videtur fuisse ut elementa contineret essentialia omnium linguarum particularium*» (Steenkiste, op. et loc. cit.)

(6) In I Cor. Hom. XXXV. Migne, P. G. 61, 295.

(7) Serm. 271. Migne, 38, c. 1246.

(8) In Joan. Tract. VI, 10. Migne. 35, 1429. Cfr. et. Migne, 36, 636; 35, 1991, etcétera. Greg. Naz. apud Migne, P. G. 36, 449, 452; Cyr. Alex. ib. 69, 80; Prosp. Aquit. ib. P. L. 51, 699; Beda, ib. 92, 947. S. Th. II-II, q. 176, art. I, etc.

Otros muchos autores sostienen que los Apóstoles siguieron hablando en *arameo* y que los oyentes entendían cada uno en su lengua. Entre los antiguos que defendieron esta opinión figuran Basilio de Seleucia (1), Beda (2), Ernaldo Abad (3) y Nicolás de Lira (4), y entre los modernos Suárez (5), Mir y Nogueras (6) y algún que otro autor de segunda fila. Esta fué la opinión predominante de la Edad Media: «Quod *Hebraea lingua loquentes ab omnibus intelligebantur* ac si singulorum propriis loquerentur» dice la Glosa.

Todos estos autores parten del supuesto de que los Apóstoles recibieron el don de lenguas para ejercer el oficio de la predicación y quieren comparar el caso de los Apóstoles con el de S. Vicente Ferrer, S. Antonio de Padua, S. Francisco Javier, etc., que hablando en su lengua natal, se hacían entender de oyentes que desconocían dicha lengua. El texto sa-

---

(1) Es el primero que claramente se pronuncia por esta sentencia: «Temetum, dice, quo Apostolorum chorus repletus est quando rorem Spiritus caelo defluentem *sua quisque lingua* excipiens, collectarum nationum *auribus* oris virtutem impertiebatur, *unicam cujusque vocem ad omnium nationum audiendi sensum* conformante gratia. *Adeo ut orationis flumen ore profusum aptum modificatumque ad cujusque aures* accideret, *Spiritu vocem transformante pro cujusque audientis lingua vernacula*». Oratio 37. Migne, P. G. 85, 389. Suele decirse que ya antes S. Gregorio Nazianzeno había emitido la misma opinión; pero es preciso tener presente que si el Santo habla de tal hipótesis, no la cree probable. Véase con qué claridad habla: «At vero linguis *externis, non autem vernaculis apostoli loquebantur, singularique miraculo sermo ab his qui non didicerant, proferebatur*... Utrum enim *audiebant sua* quisque *dialecto,* ita ut v. gr. *vox quidem una* emitteretur, *multae* autem *audirentur...;* an *potius* in hoc verbo *audiebant* punctum statuendum est; atque haec verba «loquentes suis linguis» cum his, quae sequuntur, jungenda sunt, ut sic legatur, «*loquentes linguis*» sc. *audientium,* h. e. *externis; qui etiam sensus mihi magis arridet.* Nam in *primo* quidem *sensu* EORUM potius QUI AUDIEBANT, quam QUI VERBA FACIEBANT, hoc miraculum fuerit; in *isto* autem EORUM QUI LOQUEBANTUR». Orat. 41-15-16. P. G. 36, 449.

(2) En su Comentario a los Hechos de los Apóstoles se inclina por esta opinión aunque acaba diciendo: «*Nisi forte sec. hoc* magis videbatur audientium esse miraculum quam loquentium» (P. L. 92, 947). En sus «Retractationes» añade: «Scio me reprehensum a quibusdam quod hanc sententiam duobus modis posse intelligi dixerim... *Non autem errasse reor illum si quis utrumque fieri posse credat,* et apostolos videlicet in Spiritu sancto omnium gentium linguas intelligere ac loqui potuisse, et ipsorum quoque verba majore miraculo quacumque lingua essent edita, ab omnibus qui audiebant aeque potuissent cognosci». P. L. 92, 999-1000.

(3) De operibus Ch. cardinalibus XII, P. L. 189, 1675-76.

(4) «Ipsis loquentibus, dice en su Biblia sacra, in *uno idiomate..., omnes audientes*... intelligebant quilibet idioma proprium, virtute divina hoc faciente» (Ad Act. Apost. II, 4).

(5) De Gratia, Prolegom., III, cap. V.

(6) El Milagro, Barcelona, 1915. Tom. II, cap. XIV, pág. 641 ss.

grado se halla demasiado explícito para que podamos admitir esta opinión: «Comenzaron a *hablar* en *otras* lenguas» (1). Además Jesucristo no prometió que, hablando en su *propia* lengua, serían comprendidos de gentes que la ignorasen, sino que ellos «*hablarían* (en) *lenguas nuevas*» (2). Claro está que esta palabra *nuevas* (καιναῖς) no se ha de entender en sentido absoluto, como pretende Steenkiste (3), sino en relación con el que posee el carisma, y en este sentido lenguas *nuevas* para uno son aquellas de que no tiene conocimiento.

Sto. Tomás (4), Suárez (5), A. Lápide (6) y varios otros comentaristas creen que este don era *habitual* y *permanente* y no *transitorio* como el de la profecía y demás gracias carismáticas. Esta hipótesis, cuyo fundamento es un falso supuesto, como luego veremos, está contra el texto sagrado que nos dice claramente que «comenzaron a hablar en lenguas *según que el Espíritu Santo les daba el hablar*» (7). Por lo cual con razón dice Camerlinck: «Arbitramur *dictam locutionem* fuisse *charismate transeunte* Spiritus sancti concessam, adeo ut glossolalus, non in *statu quietae reflexionis verba praemeditata* proferret, sed in statu *extatico* a *Spiritu sancto motus* preces ad Deum funderet» (8). Además, consta que poseyendo S. Pablo este carisma (9) no comprendió sin embargo lo que decían los licaonios (10).

Diversas opiniones sobre su finalidad.—Es muy común entre los autores, tanto antiguos como modernos, la afirmación de que los Apóstoles recibieron este carisma para predicar y anunciar la buena nueva a todo el mundo. Ya Orígenes se expresa en este sentido al escribir: «Quia ergo

---

(1) ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις (Act. II, 4).

(2) γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς (Mc. XVI, 17).

(3) Es este precisamente su argumento principal para defender la opinión de la lengua *primitiva*.

(4) II-II, q. 176, art. 1-2.

(5) Op. et loc. cit.

(6) In Act. Apost. II, 4.

(7) ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι (Act. II, 4). «Et ils commencèrent, traduce Jacquier, à parler dans d' autres langues, *selon ce que l' Esprit leur donnait d' énoncer*» (Les Actes des Apôtres, Paris, 1926, pág. 46).

(8) In Actus Apostolorum, Brugis, 1910, pág. 125. Cfr. etiam Le Camus, L'oeuvre des Apôtres, Paris, 1905. Tom. I, pág. 15 ss.; Rose, in Act. II, 11; Steenkiste, op. et loc. cit.; Cornely, in I Cor. XIV; Corluy, «Dict. Apologétique» art. «Langues» col. 1810-1819, etc.

(9) πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσῃ λαλῶ (I Cor. XIV, 18).

(10) Act. XIV, 10-14.

linguarum notitiam non pro se quis, sed pro his quibus *praedicandum* est accipit, debitor omnibus illis efficitur quorum accepit a Deo linguae notitiam» (1). S. Gregorio Niseno: «Tunc quidem multum profuit apostolorum vocem aliarum gentium linguis aptari, ne *praeconum linguam ignorantibus Evangelii promulgatio incassum fieret*» (2). S. Crisóstomo: «Quomodo illos omnes populos atraxerunt apostoli? Accepto nempe per Spiritum Sanctum linguarum multarum dono» (3). Y en otro lugar: «Cur ergo ante alia charismata *illud linguarum acceperunt* apostoli? Quia *per omnes orbis partes pervasuri erant*» (4). El autor de las Constituciones apostólicas dice: «Quae carismata prius quidem nobis apostolis tradita sunt, qui *omni creaturae praedicaturi* eramus Evangelium» (5). Theodoreto: «Divinis autem Apostolis gratia Spiritus *linguarum cognitionem* dederat, quoniam, cum essent *omnium gentium doctores* constituti, oportebat *eos scire omnium voces*, ut unicuique *per propriam* vocem *evangelicam praedicationem* afferrent» (6).

Entre los Padres Latinos es S. Ambrosio el primero en afirmar esta finalidad del don de lenguas: «Apostoli, dice, acceperunt *cognitionem omnium linguarum, quia ad omnes gentes destinabantur*, omniumque erant Apostoli et Doctores» (7). S. Jerónimo coincide al expresarse así: «Die autem Pentecostes, Apostolis amplius repromissum est ut... *praedicaturi* multis gentibus *acciperent genera linguarum*». «Qui enim multis gentibus *annuntiaturus erat multarum linguarum* acceperat gratiam» (8). S. León Magno dice que los Apóstoles el día de Pentecostés quedaron llenos de los dones del Espíritu Santo «ut morte contempta *omnibus* Gentibus Evangelium *praedicarent*» (9). S. Isidoro: «Propterea autem diversarum linguarum gratiam apostolis dedit, ut *idonei* efficerentur fidelium *eruditioni* populorum» (10). Sto. Tomás pregunta «utrum illi qui consequebantur donum linguarum loquebantur omnibus linguis» y dice: «Resp. dicendum quod *primi discipuli* Christi *ad hoc* fuerunt ab ipso *electi, ut per universum orbem discurrentes, fidem ejus ubique praedicarent* secundum illud Mat. «Euntes docete omnes gentes». Y da cinco razones para probar que efectivamente necesitaban tener conocimiento de *todas las lenguas*, partiendo

---

(1) In Rom. I, 13. P. G. XIV, 860.
(2) «Oratio de Spiritu Sancto». P. G. 46, 698.
(3) «Quod Christus sit Deus». P. G. 48, 822.
(4) In I Cor. hom. 35. P. G. 61, 295.
(5) «Constitutiones apostolicae», Lib. VIII, 1. P. G. I, 1061-1065.
(6) In I Cor. XII-XIV. P. G. 82, 320. Cfr. etiam in I Cor. XII, 10, ib. 325, 337, 341, 345.
(7) Ep. 33. P. L. 16.
(8) Ad Hebidiam (ep. 120). P. L. 22, 993 s.
(9) Serm. 2.° de Pentec. P. L. 54, 401.
(10) Etymol. l. VII, cap. III. P. L. 82, 270.

siempre del supuesto de que la glosolalia fué comunicada para facilitar la divulgación del Evangelio (1). Los escritores posteriores que son del mismo parecer se fundan en casos semejantes de que se habla en la Historia de la Iglesia. Consta, por ejemplo, que algunos grandes taumaturgos, como S. Vicente Ferrer, S. Antonio de Padua, S. Francisco Javier, por no citar más que los muy conocidos, fueron dotados del privilegio del don de lenguas para predicar. Pues bien, es de suponer que los Apóstoles que habían de predicar a gentes de tan diversas lenguas, si habían de cumplir el mandato del Señor: «Id y predicad el Evangelio a todas las gentes», tendrían aún mayor necesidad que esos taumaturgos del privilegio de hablar lenguas para facilitar su misión. Por tanto, es preciso pensar que el don de lenguas que les fué infundido el día de Pentecostés tenía esa finalidad evangelizadora. Estos mismos autores discuten si el milagro se produjo en los labios de los Apóstoles o en el oído de los oyentes, habiendo pareceres para todos los gustos. A esto es preciso responder: 1.° que en los casos conocidos de los grandes taumaturgos a veces se produjo el milagro en el oído de los oyentes (2), otros en el mismo predicador que recibió el conocimiento de las lenguas habladas por los pueblos que evangelizaba (3); y 2.° que *este don de lenguas,* de que se hace mención en la historia de algunos santos, es de *naturaleza muy distinta* del carisma de que se nos habla en los Hechos de los Apóstoles y en S. Pablo. Del primero, otorgado para *fines evangélicos* se puede decir que podía realizarse de dos maneras: «ya fuese que al oir todos los concurrentes las voces de un idioma extraño al suyo, percibiesen el sentido y la intentada significación, ya fuese que las palabras del predicador pertenecientes a una lengua, hiriesen los oídos de los oyentes sonando cual si fueran las propias y naturales de cada cual» (4). Le Camus llega a suponer que «esos ilustres santos entusiasmaban a su auditorio sobre todo por su acento penetrante y exterior, más elocuente todavía que sus discursos. No se dice que ninguno de estos grandes apóstoles de los tiempos modernos haya apelado para probar su misión divina a este poder milagroso de hablar todas las lenguas, o de hacerse entender de todos no hablando más que una. Semejante argumento en favor de su predicación no hubiera carecido de valor» (5). Sea de esto lo que quiera, el hecho es que este don de lenguas, infundido con fines evangélicos, *difiere notablemente* del carisma de que nos habla el texto

---

(1) II-II, q. 176, act. 1. Cfr. etiam Cajet. in h. l.; Suárez, op. et l. cit.

(2) El caso de S. Vicente Ferrer, que hablando en *lemosín* era entendido por gentes de muy diversas lenguas.

(3) S. Francisco Javier, S. Luis Beltrán, etc.

(4) Suárez, «de Gratia» III, cap. V. Véase lo que hemos dicho de S. Gregorio Nazianzeno y el Vble. Beda.

(5) Op. cit. tom. I, pág. 16, nota.

sagrado, y por tanto, *nada nos ayuda, antes bien nos perjudica,* para comprender el fenómeno de la glosolalia, que tuvo lugar en la primera generación cristiana, fenómeno raro, que debe ser explicado por lo que de él nos dice el texto sagrado y los comentarios a ese mismo texto de los Santos Padres y exégetas más notables. De este modo y sólo con este método es como se puede tener noción exacta de su naturaleza y de su finalidad.

Varios autores piensan que la única finalidad del carisma era *la oración,* cantar las alabanzas de Dios (1). S. Ireneo señala ya explícitamente este carácter de la glosolalia: «Unde, dice el Santo, et *omnibus linguis* conspirantes *hymnum dicebant Deo,* Spiritu ad unitatem redigente distantes tribus, et primitias omnium Gentium offerente Patri» (2). S. Gregorio Nazianzeno expresa bellísimamente esta misma finalidad en aquella tan conocida sentencia: «Quamquam autem laudabilis quoque fuit vetus illa linguarum dispersio (3), laudabilior tamen est ea quae nunc insigni miraculo patratur. Ab uno enim Spiritu in multos diffusa, *ad unum concentum* rursus connectitur» (4). Ecumenio: «*Apostoli* quidem *noverant quae dicerent,* nempe *magnifica Dei;* quibus autem linguis ea loquerentur non noverant» (5). Teofilacto: «Nonnulli, apud veteres, *donum orationis in lingua* accipientes, sonabant quidem persarum aut romanorum voce, mens vero eorum ignorabat quid diceret» (6). El Ambrosiaster en sus Comentarios a la primera Epístola dirigida a los Corintios, afirma varias veces que «qui loquitur lingua, *Deo loquitur,* quia ipse omnia novit, hominesque vero nesciunt» (7). S. Paulino de Nola: «Verba suis aliena loquens: sed in omnibus *unum*—Voce *Deum* varia *laudabat* spiritus unus» (8). S. León: «Quamvis nec dubium sit in illo *omnium* humanarum *vocum exultante concentu,* majestatem Spiritus Sancti fuisse praesentem» (9).

San Agustín ve una *finalidad* especial y es la *significación* de la *universalidad* y *catolicidad* de la Iglesia cristiana. «Venit ergo, nos dice en unos de sus sermones, et promissio ipsius, venit Spiritus Sanctus, implevit discipulos, coeperunt *loqui linguis omnium gentium: signum in illis procedebat unitatis.* Loquebatur tunc unus homo omnibus linguis, *quia*

---

(1) ...λαλούντων αυτῶν τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ, Act. II, 11.
(2) Adv. Haeres. III, 27; P. G. 7, 929.
(3) Alusión a la Torre de Babel, Gen. XI, 1-9.
(4) Op. et loc. cit.
(5) In Act. Ap. II, 4; P. G. 118, 64.
(6) In I Cor. XIV, 14; P. G. 124, 740.
(7) In I Cor. XIV, 2; P. L. 17, 250.
(8) Poëma 27, v. 70-71; P. L. 61, 650.
(9) Sermo in Pent.; P. L. 54, 401.

locutura erat unitas Ecclesiae in omnibus linguis» (1). Y en otro lugar: «Lege Actus Apostolorum, quomodo linguis omnium locuti sunt in quos venit Spiritus sanctus. *Quare modo cui datur Spiritus sanctus non loquitur omnibus linguis? Hoc* enim *tunc* erat *indicium* venientis in homines Spiritus Sancti, *ut linguis* omnium loquerentur...; *tunc* enim *nondum* erat Ecclesia per terrarum orbem diffusa, *ut membra Christi in omnibus gentibus loquerentur. Tunc implebatur in uno quod praenuntiabatur in omnibus. Jam totum corpus Christi loquitur omnium linguis, et quibus nondum loquitur, loquetur...* Si Corpus Christi jam omnium linguis loquitur, et ego in omnibus linguis sum, quia in unitate sum gentium» (2). «*Tunc oportebat ut linguis loquerentur ut significarent omnes linguas Christo credituras.* Ubi impletum est *quod significabatur,* ablatum est miraculum» (3). En otro sermón pregunta: «Numquid *modo non datur* Spiritus Sanctus? *Datur et modo.* Quare ergo nemo loquitur linguis omnium gentium? *Quia quod illud significabat, impletum est.* Nam, *quod illa Ecclesia parva linguis omnium gentium loquebatur, quid est nisi quod Ecclesia ista magna* a solis ortu usque ad occasum, *linguis omnium gentium loquitur? Modo impletur* quod *promittebatur»* (4). «*Quid* enim, añade el santo Doctor, *aliud* Spiritus sanctus *praenuntiabat* in linguis omnium gentium, quas donabat eis, *nisi omnes gentes* Evangelio *credituras?»* (5). Y en el mejor de sus comentarios dice: «Si superbia fecit diversitates linguarum (Gen. XI, 1-9), humilitas Christi congregavit diversitates linguarum» (6). S. Máximo: «*Ob hoc* ceperunt varietatem linguarum *ut diversitas Gentium* sermone multimodo *fidei disceret unitatem»* (7). Y por último el abad Eugipio: «*Illi* in quos primitus venit (Spiritus), *linguis omnium gentium sunt locuti, quia,* sicut per linguas constat societas generis humani, sic *oportebat per linguas omnium gentium* SIGNIFICARI *istam societatem* filiorum Dei et membrorum Christi *futuram* in omnibus gentibus» (8)

Explicación verdadera según los datos de los Hechos y de las Epístolas de S. Pablo.—Lo primero que es preciso determinar es si el don de lenguas de que se nos habla en los Hechos es idéntico o es distinto del ca-

---

(1) Sermón 175, 3; P. L. 38, 946.
(2) In psal. 147, 19; P. L. 37, 1929.
(3) In psal. 130, 5; P. L. 37, 1706.
(4) Serm. 267, 3; P. L. 38, 1269.
(5) Serm. 269, 1, ib.
(6) Tract. in Joan. VI, 10; P. L. 35, 1429; Cfr. etiam in psal. 54, 10 ss.; P. L. 36, 636; Serm. 271; P. L. 38, 1246; In epist. Joan. tract. VI, 10; P. L. 35, 2025, etc., etc.
(7) Serm. 48 (I de Pent.); P. L. 57, 632.
(8) «Thesaurus», P. L. 62, 749-750.

risma tan común en la Iglesia de Corinto y analizado por el Apóstol en su primera Epístola a los fieles de dicha Iglesia.

Felten (1), Belser (2), Coppieters (3), Cellini (4) y Jacquier (5), entre otros, se muestran decididamente partidarios de la distinción. Fúndanse para ello en que los Apóstoles al hablar en otras lenguas eran comprendidos por los oyentes (6); en cambio S. Pablo dice expresamente que lo que decía el glosólalo era ininteligible (7). Además S. Lucas nos dice que el fenómeno del día de Pentecostés consistió en hablar en *otras lenguas* diferentes de la suya (8), expresión que no se encuentra en S. Pablo. De esta comparación de textos se deduce que se trata de dos fenómenos muy distintos: el del día de Pentecostés consistiría en el *don de hablar otras lenguas*, distintas del arameo, con vistas a la *predicación evangélica* y hubiera sido un privilegio *particular* de los Apóstoles; el de Corinto en cambio fué un *fenómeno psicológico* difícil de analizar: una especie de éxtasis, en que sumergidos los fieles, rompían a proferir *sonidos inarticulados, palabras y frases sin sentido, misterios,* que atribuídos *a la inspiración* del Espíritu Santo, *necesitaban* de alguien que pudiera *interpretarlos* (9).

---

(1) Die Apostelgeschichte, Freiburg, 1892, pág. 76.

(2) Theol. Quartalschrift, 1895, pág. 8 ss.

(3) De Historia textus Apostolorum, Lovanii, 1902, pág. 103 s.

(4) Op. cit.

(5) «Les auditeurs entendaient non seulement des sons qui leur étaient familiers, mais ils comprenaient ce qu' ils entendaient; ce que l' un ne comprenait pas, un autre le comprenait. Cela semble du moins être la manière de voir de Luc. *Le phénomène est donc différent de celui* dont parle Paul, I Cor. XIV, 2; le glossolale dit des choses ininteligibles, λαλεῖ μυστήρια„ Op. cit. II, 11, pág. 54.

(6) ἦκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν· (II, 6) καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν; (v. 8)... ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (v. 11).

(7) Ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ· οὐδεὶς γὰρ ἀκούει (I Cor. XIV, 2). ακούειν usado en el sentido de *comprender* en Gen. XI, 7; Mt. XIII, 15; Mc. VIII, 18; Act. XXII, 9, etc. Cfr. etiam vv. 4, 6, 9, 13, 14, 16, 18, 23, etc.

(8) ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις (Act. II, 4).

(9) «Bientôt le *don de parler en langues* se développa *et se transforma*. Autour des Apôtres commença à pulluler une sorte d' effervescence dont les manifestations conduisirent jusqu' à des états étranges qualifiés: extase et prophétie. Le fidèle s' abandonnait à une sorte d' égarement, se livrait à une force supérieure et cachée, *proférait des sons inarticulés, des mots* et *des phrases sans suite* et qu' on attribuait à l' inspiration de l' Esprit, et que, par cette raison, on s' évertuait à interpréter. Ces abus n' étaient pas sans analogies dans le monde antique... On ne peut songer à reconstituer

Sin embargo no es preciso detenerse mucho en el análisis del texto sagrado para ver que efectivamente *es idéntico* el fenómeno de que nos habla S. Lucas en los Hechos y S. Pablo en su primera a los Corintios. Desde luego es evidente que se trata del mismo fenómeno en Act. X, 44 ss.; XIX, 6 y I Cor. XII-XIV. En efecto: α) en todos ellos es el Espíritu Santo el autor del fenómeno; β) tiene el carisma la misma finalidad; γ) úsase la misma expresión para designarlo. Compárense los siguientes textos:

Act. X, 44-46	Act. XIX, 6	I Cor. XII, 10-11, 13, 30; XIV, 2
Ἐπέπεσεν τὸ πεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τους ἀκούοντας τόν λόγον· Καὶ ἐξέστησαν οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ, ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ αγίου πνεύματος ἐκκέχυται· Ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν.	Καὶ... ἦλθε το πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ'αὐτοὺς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον (1).	Ἑτέρῳ (γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται) γένη γλωσσῶν· Μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν; Ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῷ· Cfr. XIV, 4, 13, 14-19, etc.

Como se ve, es siempre el Espíritu Santo quien *causa* en el creyente este fenómeno, que al mismo tiempo, viene a ser la señal de la *presencia* del Espíritu Santo en su alma. Además en todos estos pasajes se ordena a

---

des séances où tout était abandonné à l' improvisation et à la fantaisie, mais *on croit entendre* dans les textes *l' écho des soupirs*, de gémissements étouffés, de pieux borborygmes, d' élans *soudains* suivis de dépressions, qui semblent avoir formé le programme de ces bizarres assemblées. «C' était, a ecrit Renan, comme une vague musique de l' âme, épandue en sons indistincts, et que *les auditeurs cherchaient à traduire* en images et en mots déterminés, *ou plutôt comme des prières* de l' Esprit, s' adressant à Dieu en *une langue connue* de *Dieu seul* et que Dieu sait interpréter». Y añade: Ce qu' été la glossolalie dans les premières communautés chrétiennes, *il faut* se *résoudre à le deviner* plutôt *qu' à le savoir*. Ce qu' on *croit* pouvoir dire c' est que *la glossolalie* était un *langage spécial, distinct* des autres manifestations pneumatiques, comme le prophétisme et la gnose. Plusieurs textes laissent entrevoir le *caractère essentiel* de la glossolalie *comme un langage* dans lequel *l' intelligence du sujet n' a aucune part, son esprit et seul en cause*». H. Leclercq, art. «Glossolalie» en el «Dictionnaire d' Archéologie Chrétienne et de Liturgie» tom. VI, part. I, col. 1323-1324.

(1) «Subito gaudii et pii ardoris aestro *ad laudes* Domini solemni ritu *canendas* abrepti» dice Calmet (In Act. Apost. XIX, 6). Tirini lo explica en el mismo sentido: «Celebrantes Dei laudes» dice en su comentario a los Hechos (XIX, 6),

la *oración* el fenómeno de la glosolalia y por fin en todos ellos se emplea la expresión λαλεῖν γλώσσαις para designarlo. De donde se sigue que en todos ellos se habla y se describe el mismo fenómeno.

Ahora bien, S. Pedro afirma que en casa de Cornelio sucedió absolutamente lo mismo que en el Cenáculo el día de Pentecostés (1). Luego el fenómeno relatado en X, 44 ss. es *idéntico* al fenómeno de que se nos habla en II, 4 ss. De todo ello se sigue que *a un solo* e *idéntico* fenómeno se refieren S. Lucas y S. Pablo. Sin exageración podemos afirmar que esta es la opinión tradicional (2) y es la que siguen Le Camus (3), Brassac (4), Cornely (5), Steenkiste (6), Corluy (7), Camerlinck (8), Michel (9), Prat (10),

---

(1) Ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ (Act. XI, 15).

(2) *Suponen* claramente la identidad Orígenes, Gregorio Niseno, Crisóstomo, Cirilo Alejandrino, Teodoreto, Jerónimo, Agustín, etc. Pueden verse los textos arriba citados.

(3) «*L'identité* du don devient *évidente* si on compare l' *identité* des expressions employées pour le designer». Op. cit. vol. I, pág. 20, nota.

(4) «On peut regarder comme *certains* les points suivants. Le don de langues, accordé aux Apôtres le jour de la Pentecôte, *doit être identifié* avec les phénomènes miraculeux de glossolalie, dont il est question plusieurs fois dans le N. T.» Manuel Biblique, ed. 13. pág. 50.

(5) »Revera hoc dono Spiritus S. in die pentecostes adventum suum in Apostolis manifestavit (Act. II, 4), ethnicos quoque in Ecclesia recipiendos esse docuit (Act. X, 46), differentiam infinitam inter Joannis B. et inter Domini baptismata esse ostendit (Act. XIX, 6)... S. Paulus ita de eo disserit, ut satis claram ejus notionem habeamus» (Op. et loc. cit. pág. 411).

(6) Op. cit. pág. 52. Cfr. etiam dissertationem «de dono linguarum» in I Cor. XIV, 4.

(7) «Les autres soutiennent, *avec raison*, que saint Luc et saint Paul parlent *d'une seule et même* faveur de l' Esprit-Saint» (Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique, Paris, 1911, tom. II, art. «Langues», col. 1811).

(8) «Arbitramur contra plures *donum linguarum*, de quo in pluribus S. S. locis quaestio est *esse unum idemque donum*». Op. et loc. cit. pág. 118.

(9) «Il est question du don de langues en saint Marc XVI, 17. *Le concept paulinien peut très bien* s'appliquer a ce texte. Il est également question... au livre des Actes II, 4-13; X, 45-46; XIX, 6. Le *concept paulinien* s'applique également sans difficultés aux textes des chapitres X et XIX on y retrouve d'ailleurs les expressions mêmes de I Cor. XII-XIV. Después de analizar la dificultad que presenta Act. II, 4-13, dice: Le chap. II des Actes *ne nous donne pas* en effet, du don des langues, *une notion différente* de celle qu'expose la I Cor. de Saint-Paul. Il semble donc qu'au point de vue exégétique *on doit... retenir* qu'il n'y a qu'une espèce de don des langues, celle dont Paul a tracé la psichologie» (Dict. de Théologie Catholique, Paris, 1925. Tom. VIII, part. 2.ª, artº «Langues (don des)», col. 2593-2594).

(10) La Théologie de Saint Paul, Paris, 1908. Part. I, pág. 175 y 184.

Lesêtre (1), Rose (2) y Blass (3), por no citar más que algunos de los más ilustres exégetas modernos.

De esta *identidad* del fenómeno se sigue otra verdad, muy digna de tenerse en cuenta para conocer la verdadera naturaleza y finalidad del don de lenguas. Y es que no fue un carisma *propio* y *exclusivo* de los Apóstoles, sino *muy común* entre los fieles de la primera generación cristiana. Ya S. Lucas nos dice que el día de Pentecostés «fueron *todos* llenos del Espíritu Santo y *comenzaron* a hablar en otras lenguas» (4). Y no hay que olvidar que en la Asamblea había 120 personas, entre ellas varias mujeres (5). En Cesarea es Cornelio, «con sus parientes, amigos y muchos que habían concurrido» (6), quienes al oir el discurso de S. Pedro «comienzan a hablar (en) lenguas» (7); en Efeso, son varios discípulos del Bautista, que se convierten oyendo la predicación de S. Pablo y también «comienzan a hablar en lenguas» (8); en Corinto son ya muchos los fieles que disfrutan de este carisma y el Apóstol les expresa su deseo de que *todos* hablen lenguas (9).

Otra *verdad,* muy olvidada a veces y ciertamente de suma importancia para tener una noción exacta de este fenómeno rarísimo es *que el glosólalo no entendía lo que decía.* Nos lo dice clarísimamente el Apóstol: «El que habla (en) lengua, *no habla a los hombres,* sino a Dios, puesto que *nadie* (le) *entiende;* bajo la inspiración del Espíritu, *dice cosas que nadie puede llegar a comprender*» (10). «Yo ciertamente quisiera que todos vosotros tuvieseis el carisma del don de lenguas, pero prefiero la efusión del don de profecía sobre vosotros; porque es *superior* (11) *el que profetiza al que habla lenguas, a no ser* que *haya alguien* que *le interprete*» (12).

---

(1) Dict. de la Bible publié par Vigouroux, Paris, 1912. Tom. IV, part. I, art. «Langues (Don des)», col. 75-76.

(2) Revue Biblique, 1898, pág. 332. Cfr. Com. aux Actes des Apôtres, II, 45.

(3) Acta Apostolorum, II, 4 ss. Cfr. etiam Robertson. Dictionary of the Bible, Edimburg. 1902. Vol. IV, art. «Tongues» (Gift of), col. 795.

(4) Καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν (Act. II, 4).

(5) Act. I, 12-15; II, 1, 4.

(6) Act. X, 24, 27.

(7) Ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν λόγον (ib. 44).

(8) Act. XIX, 1-6.

(9) Θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις (I Cor. XIV, 5).

(10) ... πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια (I Cor. XIV, 2).

(11) «En quant és més útil als fidels, l' aprofitement espiritual dels quals és la finalitat suprema de tots els carismes». «La Biblia» versió dels textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. Tom. XX. Als Romans i als Corintis per D. Salvador Obiols

(12) I Cor. XIV, 5.

«Por eso quien tiene el carisma de la glosolalia, *pida el de interpretación*» (1). Porque *si oro en lengua* (desconocida), *mi espíritu,* la parte afectiva del alma, que está en contacto con el Espíritu de Dios, *ora y habla,* es cierto; pero *mi inteligencia* y mi pensamiento *no sacan provecho alguno*» (2).

Algunos Padres, sin embargo, han opinado que el glosólalo entendía lo que hablaba. Así S. Cirilo de Jerusalén: «Et hi quidem *ignotis* sibi *antea linguis* loquebantur, et *intelligebant interpretantes,* quamquam nullum eorum vocabulorum usum haberent» (3). Así también Teodoreto: «Divinis autem Apostolis gratia Spiritus linguarum *cognitionem* dederat, quoniam, cum essent omnium gentium *doctores* constituti, *oportebat eos scire omnium voces,* ut unicuique per propriam vocem evangelicam praedicationem afferrent» (4). El testimonio de Teodoreto no admite lugar a dudas; en cambio el de S. Cirilo no es tan claro. ¿No querrá decir el Santo Doctor que los Apóstoles recibían al mismo tiempo que el *don de lenguas* el de *interpretación?* En este caso habría que añadir su autoridad a la de la inmensa mayoría, que afirman que el glosólalo, en virtud del carisma del don de lenguas, no entendía lo que hablaba. Dícenlo claramente San Crisóstomo (5), Jerónimo (6), Agustín (7), el Ambrosiaster (8), Teodoreto (9), Damasceno (10), Ecumenio (11), Teofilacto (12), y por último Sto. To-

---

(1) I Cor. XIV, 13.

(2) I Cor. XIV, 14.

(3) In I Cor. XIV; P. G. 74, 888.

(4) In I Cor. XII-XIV; P. G. 82, 320.

(5) «Erant autem antiquitus *multi,* qui *orationis donum* habebant *cum lingua;* et orabat quidem, et lingua loquebatur, aut persarum, aut romanorum voce orans; *mens* autem *nesciebat quod dicebatur*» (In I Cor. XIV, hom. 35; P. G. 61, col. 300).

(6) «*Nemo per auditum aurium de his, quae dicuntur, accipit intellectum, nisi Deus,* vel *qui interpretandi donum accepit,* vel *qui ejusdem est linguae.* Et ideo, *qui loquitur lingua,* sic loquatur, ut *gratiae verba, quae dicit,* possint *intelligi,* sive *oret ut interpretandi* gratia *donetur.* Nam si orem lingua, mens autem mea sine fructu est, *quia non intelligo quod* loquor» (In I Cor. XIV, 2. P. L. 30, col. 791).

(7) En el libro «De Genesi ad lit.» comentando aquellas palabras del Apóstol: «Si oravero lingua», etc., dice: «Hoc enim ait *quando id quod dicitur, non intelligitur* (XII, 8. P. L. 34, 460).

(8) «Qui loquitur lingua Deo loquitur, quia ipse omnia novit; *homines vero nesciunt,* ideoque nullus est ex hac re profectus. *Spiritu* autem *loquitur* mysteria, non *sensu, quia ignorat, quod dicit*» (In I Cor. XIV, 2. P. L. 17, col. 267).

(9) «*Pete* ab eo qui dedit tibi donum linguarum, *ut etiam adjiciat donum interpretationis,* uti Ecclesiae utilitatem afferas» (In I Cor. XIV, 13. P. G. 82, 342).

(10) Minus est, inquit, linguis loqui quam vaticinari, *nisi forte aliquis interpres adsit* qui linguas *sciat* interpretari» (In I Cor. XIV, 2. P. G. 95, 679).

más (1) entre los antiguos, y Lesêtre (2), Michel (3), Robertson (4), Camerlinck (5), Brassac (6), Le Camus (7) y varios otros entre los exégetas modernos.

Queremos acabar esta cuestión con aquella tan feliz sentencia de Cayetano: «Scito, dice el ilustre comentarista, quod *de ratione doni linguarum non erat intelligi ab aliis, nec ab ipso loquente verba,* quae Spiritus Sanctus porrigebat; sed accipiens donum linguarum movebatur a Spiritu Sancto *ad loquendum magnalia Dei,* prout Spiritus sanctus dabat ei eloqui; nec solum movebatur lingua ad illa verba proferenda, sed simul movebatur a Spiritu Sancto loquentis affectus in Deum motu cujusdam devotionis ad laudandum Deum. HAEC OMNIA E TEXTU HABENTUR» (In I Cor. XIV).

---

(11) Τῷ γὰρ θεῷ λαλεῖ, οὐκ ἀνθρώποις· ἐπεὶ μηδεὶς νοεῖ τὰ λεγόμενα, τοῦτο λέγει, "οὐδεὶς γὰρ ἀκούει„ (In I Cor. XIV, 2. P. G. 118, 841).

(12) «Nonnulli apud veteres *donum orationis in lingua* accipientes, sonabant quidem persarum vel romanorum voce, *mens* vero *eorum ignorabat* quid diceret. Ait itaque Paulus: Τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπος ἐστιν, *nihil intelligens* eorum quae dicuntur» (In I Cor. XIV, 14. P. G. 124, 739).

(1) «Quod ergo dicitur hic *loqui lingua* vult Apostolus *intelligi lingua ignota* et *non explanata,* sicut si lingua teutonica loquatur quis alicui gallico, et non exponat, loquitur lingua. Unde *omnis locutio non intellecta,* nec *explanata est loqui lingua*» (In I Cor. XIV, lect. 1).

(2) «A part quelques Pères grecs, qui ont pensé que celui qui parlait une langue étrangère, en vertu du don spirituel, la comprenait lui même, la plupart des anciens ont cru au contraire qu'on recevait le don de parler une langue étrangère sans recevoir au même temps celui de la comprendre. C'est ce qui ressort des explications de St.-Paul» (Op. et loc. cit., col. 78, 4).

(3) «Le glossolale est comme un «barbare», parlant une langue étrangère, que personne ne comprend» (Op. et loc. cit., col. 2592, 3).

(4) «*Firstly,* as already remarked, the speaker with tongues speaks to God only; his utterance is *not a sermon, but a prayer,* or *a thanksgiving. Secondly,* the utterance is *unintelligible to the hearers, and even to the speaker*» (Op. et loc. cit., col. 794).

(5) «Verba per donum linguarum prolata *ab auditoribus* et *a loquente non necessario intelligebantur* (et inde necessitas interpretationis aderat), nisi quando *per accidens* aderant *linguas loquenti ignotas* callentes» (Op. cit., pág. 119, 4.°)

(6) «Le glossolale ne parle pas aux hommes... car personne ne comprend son langage mistérieux» (Op. cit., pág. 287, n.° 793).

(7) «En réalité, l' hypothèse, qui a prêté aux Apôtres le *pouvoir* d' *entendre tous* les peuples... ne s'appuie ni sur le miracle de la Pentecôte, ni sur aucun fait consigné dans l' Histoire de l' Eglise primitive» (Op. cit., pág. 18).

Cfr. etiam Obiols: «Com sigui que *els oients no entenien* les paraules del qui estava dotat d' aquest carisma, *ni ell sabia explicar el que deia,* Déu atorgaba... la gràcia *d' interpretar*» (In I Cor. XII, 10, pág. 220).

De todo lo dicho se deduce claramente que *el carisma del don de lenguas no tuvo por objeto* la *predicación evangélica*. Corluy que admite y da como cierto cuanto hemos afirmado, cree sin embargo, que es *de suponer* que lo que se concedió a S. Vicente Ferrer se hubiera concedido a los Apóstoles que «fueron a anunciar el Evangelio a toda la tierra», dejando sin embargo bien asentado que «la Escritura no lo dice». Gran fuerza le hace, es cierto, la autoridad de muchos Padres y Doctores. «Tan arraigada está, añade, esta creencia entre los fieles, que muchos no conciben el don de lenguas de otro modo que con el fin de predicar el Evangelio a las naciones extranjeras. *Hemos visto*, sin embargo, que *esta noción* es *inexacta*, o por lo menos demasiado limitada» (1). No sólo es inexacta, como concede Corluy, sino que es falsa, puesto que se funda en un falso supuesto.

Carece de fundamento, porque, como tiene que confesar el mismo Corluy, «la Escritura no lo dice». Antes bien, indica claramente lo contrario al afirmar que este don no fué *exclusivo* de los Apóstoles, sino otorgado *a todos* los que se hallaban reunidos en el Cenáculo (2); en Cesarea, a Cornelio y *a todos* sus parientes y amigos (3); en Efeso, a los discípulos del Bautista (4); en Corinto a gran número de fieles (5). Como dice muy bien Lesêtre: «*il n'est pas la spécialité de ceux qui enseignent*, il est accordé *à tous les fidèles* indistinctement» (6). Y Le Camus: «La hipótesis que atribuye a los Apóstoles el poder de entender a todos los pueblos no se apoya en el milagro de Pentecostés, ni en ningún hecho consignado en la historia de la Iglesia primitiva. Al contrario, en ella leemos que Pedro se servía de Marcos como de un intérprete (7) y más tarde veremos que Pablo, dotado del don de lenguas (8), no comprende el idioma de los pueblos que se hallaba evangelizando» (9). Además ¿cómo es posible que tuviera por objeto la predicación evangélica el carisma del cual nos dice S. Pablo que quien lo poseía *ignoraba* lo que decía, y los oyentes *tampoco entendían* lo que el glosólalo hablaba? (10)

En el día de Pentecostés conviene asimismo *distinguir* el *milagro*, en

(1) Op. cit., col. 1816.
(2) Act. II, 4 ss.
(3) Act. X, 46.
(4) Act. XIX, 6.
(5) I Cor. XII-XIV.
(6) Op. cit., col, 76, 2.
(7) Papías, según Eusebio. Hist. Ecclesiast. III, 39; Ctr. Funck, Patres Apostolici, I, página 358.
(8) I Cor. XIV, 18.
(9) Act. XIV, 11-14.
(10) I Cor. XIV, 2, 5-17; 23.

virtud del cual comenzaron los Apóstoles a hablar en lenguas (diversas) cantando las grandezas de Dios, de tal suerte que «cada uno de los oyentes les oían hablar en el propio idioma en que eran nacidos» (1) y la *explicación* del milagro dada inmediatamente por S. Pedro, no en todas las lenguas enumeradas a la vez, sino en la *más familiar a todos ellos,* que era sin duda el arameo (2).

Los textos de los Stos. Padres se fundan en el supuesto de que los Apóstoles tenían necesidad del don de hablar y entender lenguas ajenas para facilitar la predicación evangélica. Así por ejemplo S. Gregorio Niseno: «*Tunc* quidem *multum profuit* apostolorum vocem aliarum gentium linguis aptari...; *nunc* autem *quoniam una eademque lingua utimur*... (3). San Crisóstomo: «Qui *nonnisi unam* linguam habebat, quomodo Scitham etc. docere potuit? Accepto nempe per Spiritum sanctum linguarum multarum dono» (4). Y Sto. Tomás: «non erat conveniens ut qui mittebantur ad alios instruendos, *indigerent* ab aliis instrui qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quae alii loquebantur, intelligerent» (5).

Ahora bien; esta necesidad desaparece si se tiene en cuenta que en esta época era *el griego* lengua universalmente conocida y hablada en todo el Imperio romano, incluso en Palestina. De modo que con el arameo y el griego podían muy bien los Apóstoles comenzar a cumplir el mandato del Señor: «Id y enseñad el Evangelio a todas las gentes» (6), que por otra parte no hay que interpretarlo tan a la letra como dicho *solamente* a los Apóstoles. El mandato está dirigido a éstos y a sus sucesores, es decir, a los Jefes de la nueva Comunidad que en este momento comienza y que continuará usque ad consummationem saeculi (7).

---

(1) Act. II, 7.

(2) «Quamdiu linguis loquebantur Apostoli *musto pleni* a nonnullis *credebantur,* sicut glossolali corinthii ab infidelibus *insanire* dicebantur (I Cor. XIV, 23); Petri autem sermone audito compuncti sunt corde omnes auditores sicut ad prophetarum corinthiorum verba, in faciem cadentes, infideles adoraverunt Deum». Cornely, op. et loc. cit., página 413.

(3) Orat. de Spiritu Sancto. P. G. 46, 698.

(4) Op. cit. P. G. 48, 822.

(5) II-II, q. 176, art. 1. «Sed contra».

(6) Mc. XVI, 15.

(7) «Les apôtres ne semblent pas avoir fait usage de ce don dans leurs missions apostoliques et si l'on comprend le rôle providentiel des Juifs de la Diaspora, si l'on observe que les apôtres, dès leur arrivée dans une ville grecque, débutent a la Synagogue, s'adressent d'abord aux Juifs, puis aux prosélytes et en dernier lieu aux païens, *on laissera ces conceptions,* qui *nous le représentaient se lançant à travers le monde* en des chevauchées hardies, *et atteignant du premier bond les peuples inconnues,* ceux que la langue et les usages rendaient les plus inaccesibles» (Rose, Rev. biblique, 1898, pág. 333).

Sin negar que Dios infundiera a los Apóstoles el conocimiento de lenguas desconocidas, si dicho conocimiento les era necesario para extender la fe, es preciso tener en cuenta que *de tal* infusión no se habla en la Sagrada Escritura. *El carisma* de que nos hablan S. Lucas y S. Pablo *no tiene más finalidad que la oración*. El que poseía este don *alababa a Dios, cantando sus grandezas* y *dándole gracias* por sus misericordias en *otras lenguas* que *ni él, ni sus oyentes,* de ordinario, *entendían,* cuando el Espíritu Santo, que era el inspirador de aquellas canciones, provocaba en su corazón semejantes afectos. Sobre este punto se halla clarísimo el texto sagrado. «Comenzaron a *cantar las grandezas de Dios*», dice S. Lucas. «¿Cómo es que les oímos cada uno en el propio idioma proclamar las magnificencias de Dios?», exclaman las turbas atónitas y estupefactas el día de Pentecostés (1). La misma fórmula en el caso de Cornelio (2), que vuelve a repetirse en Efeso con ocasión de la venida del Espíritu Santo sobre los discípulos del Bautista (3).

Según S. Pablo es *el carisma* del don de lenguas *una oración* del alma que se eleva a Dios y que la inteligencia no comprende (4); es *una salmodia* que la Humanidad arrepentida dirige al Creador (5); es *la acción de gracias* de toda la Humanidad, simbolizada en las diversas lenguas, por el beneficio de la Redención (6). Como dice muy bien Le Camus: «Leur langue (la de los primeros cristianos) est une lyre que la grâce fait chanter, prier, remercier, dans tous les idiomes de la terre. A l' heure même un enthousiasme religieux, qu' ils n' avaient pas encore connu, s' était emparé des disciples. Tous ensemble, transportés par la grâce, qui les agitait, ils faisaient monter vers les cieux, avec une puissante harmonie, des cris d' amour et d' adoration. Ils louaient Dieu, et prodige singulier! c' était en parlant tous les langues. A Babel, l' exprit du mal avait amené, avec la confusion du langage, la division de l' humanité orgueilleuse et prévaricatrice. A la Pentecôte, venait supprimer cette séparation détestable; et, pour marquer plus visiblement qu' après la rédemption le monde entier ne saurait être qu' une immense famille, véritable Église universelle où l' Évangile, annoncé a tous les peuples, n' aurait plus, comme la Loi, de langue préférée, il donnait aux Apôtres de se faire entendre dans tous les idiomes de la terre» (7).

---

(1) Act. II, 4, 8, 11.
(2) Act. X, 46.
(3) Act. XIX, 6.
(4) I Cor. XIV, 2, 15.
(5) I Cor. XIV, 15.
(6) I Cor. XIV, 17.
(7) Op. cit., pág. 15.

He aquí la *verdadera finalidad* del carisma según los datos bíblicos, confirmados por la sentencia de la inmensa mayoría de los Padres, como se puede ver por lo dicho en las páginas precedentes, y seguida por los más autorizados exégetas modernos (1).

Por último, dice el Apóstol que el carisma de la glosolalia es *una señal* no para los fieles, *sino para los infieles.* Pero en el versículo siguiente parece que se contradice, pues dice que si estando en la asamblea hablando (en) lenguas, entra un infiel, dirá que «*estáis locos*», como de los Apóstoles dijeron que estaban ebrios. Si es verdad que las lenguas sirven de señal a los infieles, ¿cómo dice a continuación que si los infieles les sorprenden en ese momento, se burlarán de ellos? ¿No es esto contradecirse claramente? «Si *diligenter* et *exacte* examinaveris, dice S. Crisóstomo, *scies* quod dicitur. Non enim dixit donum linguarum esse *utile* infidelibus, *sed in signum.* Neque enim *infidelibus utile quid* est *lingua.* Unum enim est ejus opus ac munus, *obstupefacere* solum ac *conturbare: hoc est esse in signum.* Et ut scias *eum* hic adduxisse *signum,* non quasi faciat aliquid omni ex parte *utile,* id quod ex illo fit inducit. Quid hoc est autem? Dicent, inquit, quod insanitis. *Hoc autem dicit non ex natura signi, sed ex illorum amentia.* Itaque Paulus linguas *fidelibus* in *signum* datas esse *negans, nequaquam eas fidelibus inutiles esse docet*» (2). Y se concibe, porque lo contrario afirma en los vv. 4 ss. Tampoco conviene exagerar la nota, tomando las palabras del Apóstol (v. 23) aisladas del contexto y sacar la conclusión de que el *fenómeno de la glosolalia* es completamente *inútil* con respecto a *los infieles.* El Apóstol compara el don de lenguas al castigo que Dios impuso a su pueblo por medio de los Asirios (3). Y ¿quién duda que el castigo impuesto por Dios a Judá, permitiendo que los Asirios la inva-

---

(1) «Nous savons que le glossolale de Corinthe *célébrait les grandeurs de Dieu: la louange, telle était la fin* de ce charisme si étrange» (Rose. Rev. biblique, pág. 332). Camerlinck: «*Objectum glossolaliae* erat potius *oratio* directa ad Deum» (Op. cit., p. 119); Cornely: «*Certum* quoque est *charisma,* de quo loquitur Apostolus, *ad docendum* datum *non esse, sed dumtaxat ad Deum precandum ejusque laudes celebrandas*» (Op. cit., página 413); Lesêtre; «Enfin, le *texte restreint* l'usage des langues diverses *à la louange de Dieu,* et ne l'étend pas à la prédication elle-même» (Op. et loct. lit., col. 75, 2); Michel: «Mais, *que l'on remarque, l'objet* de ce langage *était,* non la prédication de l'evangile, *mais la louange de Dieu*» (Op. et loc. cit., col. 2594, 2); Robertson: «his utterance is not a sermon, *but a prayer,* or *psalm,* or *a thanksgiving*» (Op. et loc. cit., col. 794). Obiols: «*Aquest don era concedit en vistes a la pregària i a les lloances divines,* i no pas per a servir a la predicació de l' evangeli» (Op. cit., in I Cor., XI, 10, pág. 220).

(2) Ὥστε γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν οὐ τοῖς πιστεύουσιν ἀλλὰ τοῖς ἀπίστοις (I Cor. XIV, 22).

(3) 1 Cor. XIV, 21.

diesen, influyó en gran manera en la conversión del pueblo elegido? Pues cosa parecida acaece con la glosolalia. Este carisma, como la invasión de Judá, puede *preparar* la conversión de los infieles de una manera *remota* e *indirecta*. Y *esto* precisamente fué lo que *acaeció* en Jerusalén *el día de Pentecostés*. Muchos judíos, admirados y sorprendidos al ver que unos Galileos hablaban lenguas que nunca habían aprendido, escucharon de muy buen grado la explicación del prodigio y se convirtieron. ¿Quién duda que en este caso el fenómeno raro de la glosolalia contribuyó y preparó, aunque indirectamente, la conversión de aquellos hombres?

Continuación del don de lenguas en la Iglesia.—Este carisma, tan común en las primeras generaciones cristianas, apreciado por los fieles de Corinto sobre todos los demás dones, y relegado a segundo lugar por un maestro como S. Pablo, ha debido desaparecer inmediatamente (1). S. Ireneo es el último testigo de su existencia (2). En su obra «Adv. Haereses» cita el texto de S. Pablo, I Cor., II, 6, y añade: «llama *perfectos* a los que recibieron el Espíritu de Dios y bajo su acción *hablan en todas las lenguas*, como él mismo hablaba. Como también nosotros oímos a muchos hermanos en la Iglesia teniendo dones proféticos y *hablando* bajo la acción del Espíritu *todo género de lenguas*» (3). S. Ireneo, obispo de Lyon, murió en dicha ciudad hacia el año 202. Había nacido en el Asia Menor hacia el año 140 de la Era cristiana. Su obra «Adv. Haereses», donde se hallan las palabras citadas, fué compuesta entre los años 176-199. ¿A qué época de su vida se refiere S. Ireneo? Difícil es saberlo, pues ni un detalle más de lo dicho nos da, pero es muy probable que se refiera a los primeros años de su vida, antes de venir al Occidente. Sea de esto lo que quiera, el hecho es, que a partir del siglo III, ya no se encuentra ni un solo documento que pruebe la continuación del carisma. Por el contrario, recorriendo las obras de los escritores eclesiásticos, se ve que desapareció muy pronto. Son curiosas las explicaciones que de ello se dan. Dice San Crisóstomo: «A multis enim et *frecuenter* et *semper* hanc mihi propositam audio quaestionem: *Quare tum linguis loquebantur omnes qui baptizabantur, jamvero non item?*... Non quod *ignominia nos* afficiat Deus, sed quod *honorem* etiam deferat... *Stolidiores* erant *tum temporis* homines, non ita

---

(1) «La glossolalie se manifesta sous l'apparence d'un torrent, et ainsi qu'un torrent, *elle s'écoula en un instant*, et ne laissa qu'un souvenir» (Leclercq, op. et loc. cit., col. 1326).

(2) Sobre el testimonio de Tertuliano véase C. T., CXIX, pág. 206, nota 3.

(3) Καθώς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις (Adv. Haer. V, 6, 1; P. G. 7, 1137).

pridem ab idolis abducti, ac porro *crassior* et *stupidior mens illorum*... nequedum incorporea illis dona in mentem venerant, neque noverant quid esset gratia spiritualis quaeque sola fide percipitur; *idcirco signa fiebant*. Itaque *signis* equidem *non indigeo. Quid ita? quippe qui absque signorum largitione Domino credere* didici; nam *qui incredulus est, pignore indiget;* ego vero credens, pignore minime indigeo *neque signo* sed *licet linguis non loquar, a peccatis purgatum esse me scito; at illi non credebant, nisi signum accepissent;* propterea *signa* tanquam *pignus* quoddam fidei, qua credebant, illis dabantur. Itaque *non fidelibus* sed *infidelibus* dabantur *signa,* ut fierent fideles... *Haec* igitur *causa est cur jam non* fiant *signa*» (1). S. Jerónimo dice: *Crescente fide,* jam *linguarum gratia,* quae propter infideles dabatur, desinebat» (2). S. Agustín: «Venit ergo et promissio Christi. Venit Spiritus sanctus, implevit discipulos, coeperunt loqui linguis omnium gentium; *signum* in illis procedebat *unitatis. Loquebatur* enim *tunc unus homo omnibus linguis, quia* LOCUTURA *erat* UNITAS *Ecclesiae in omnibus linguis*» (3). *O beata Ecclesia,* exclama el mismo Doctor, quodam tempore audisti, quodam tempore vidisti! Audivit in promissionibus, videt in exhibitionibus; audivit in prophetia, videt in Evangelio. Omnia enim quae modo complentur, antea prophetata sunt. Ideo enim *tunc oportebat ut linguis loquerentur,* ut SIGNIFICARENT *omnes linguas Christo credituras.* UBI IMPLETUM EST QUOD SIGNIFICABATUR, MIRACULUM ABLATUM EST» (4). Dice Le Camus que el Espíritu Santo con este carisma quiso significar lo por venir. El *don de lenguas,* el más raro y extraño de todos los dones «no es sino el *universalismo cristiano* proclamado por un hecho milagroso» (5). He aquí el *sentido real* y *razonable* de la glosolalia. *El día en que toda la humanidad haya oído la predicación del Evangelio, la glosolalia será inútil, porque* SIN MILAGRO y CON PLENO DERECHO *cantará* la Iglesia *en todas las lenguas las grandezas de Dios.*

FR. VICENTE BERECIBAR.

Salamanca.

(1) De Scta. Pentecoste, Hom. I, 4. P. G. 50, 459.
(2) In I Cor. XII, 1. P. L. 80, 784-785.
(3) Sermón 175, 3. P. L. 38, 946.
(4) In psal. 130, 5. P. L. 37, 1706.
(5) Op. et loc. cit. pág. 22.

BOLETÍN DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

I

Obras de introducción.

La teología tiene su estudio de introducción general en el tratado de Locis, hoy, por desgracia, casi confundido con el tratado de Ecclesia. Entre las infinitas obras de teología brilla y culmina la Summa de Sto. Tomás, como el sol en el firmamento. De aquí la necesidad de establecer una introducción especial a la teología de Sto. Tomás, nunca bastante estudiada ni comprendida.

Varios son los autores que, bajo diversos aspectos y con distinto éxito, han elaborado esa introducción a la Summa de Sto. Tomás. A. Masnovos (1) estudia, sobre todo, el sistema y arquitectura de la Summa. C. Le Grand (2) da consejos prácticos para un estudio útil y aprovechado de la misma. A Legendre (3) analiza principalmente el argumento escriturario de la Summa, la prueba de tradición, el razonamiento teológico y las relaciones de la razón con la fe.

Sin embargo, esto no es todo. La Summa de Sto. Tomás, como toda obra humana, es tributaria al esfuerzo de otros hombres que le precedieron y le prepararon el camino. Todo lector y estudioso de Sto. Tomás debe necesariamente darse cuenta de lo que éste debe a su siglo y a los pensadores que le precedieron en la formación de su grande obra, si quiere conocer a fondo su doctrina y la inmensa cantidad de elementos nuevos, esparcidos aquí y allá de una manera casi imperceptible para el lector superficial, que el Angélico Doctor sumó a la ciencia que tiene por objeto a Dios. Por falta de este conocimiento histórico sucede que muchos, o tienen un concepto demasiado pobre de la Summa Theologiae, pensando que no es más que una mera síntesis de lo ya dicho y elaborado por otros Doctores, como si Sto. Tomás fuera un mero conducto de transmisión, y no un pensador profundísimo que revisa, elabora de nuevo y

---

(1) Introduzione alla Somma teológica di S. Tommaso. Turín, 1919.

(2) Enseignement de la Somme thelogique dans les Seminaires. París, 1922.

(3) Introduction a l' etude de la Somme theologique de Saint Thomas d' Aquin. París, 1923.

funde en el troquel de su poderosa inteligencia los múltiples elementos esparcidos en las obras de filósofos gentiles y Doctores católicos, para corregirlos, tal vez purificarlos de sus imperfecciones, o corroborarlos y fortalecerlos, bañándolos siempre con nueva luz; o se forman de ella una idea demasiado alta, creyéndola nacida como por generación espontánea, sin contacto ni lazo alguno con el pasado.

* * *

El benemérito Grabmann, tan conocido por sus importantes estudios históricos acerca de la teología, se propone estudiar en su Introducción a la Suma Teológica de Sto. Tomás (1), cuya segunda edición notablemente mejorada anunciamos, el origen y formación de las summas teológicas, en general, y de la de Sto. Tomás en particular, la posición de ésta en la obra literaria del Angélico Maestro, su historia, sus comentadores (c. 1.°, pág. 1-50).

En el segundo capítulo analiza el espíritu y forma de la Summa dentro del cuadro de la Escolástica de la Edad Media, precioso comentario histórico al prólogo de la Summa Theologiae de Sto. Tomás, que constituye la parte más importante de esta obra. En ella expone sucesivamente el Dr. Grabmann la finalidad que se propuso Sto. Tomás al componer la Summa, y los medios para realizarla, que fueron el evitar estos tres extremos que señala el Angélico Doctor como defectos comunes que impedían a los *novicios* el estudio aprovechado de la teología: *a)* la multiplicación de cuestiones inútiles, artículos y argumentos (partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum); *b)* la confusión y desorden con que se trataban (partim etiam, quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi); c) las repeticiones fastidiosas (partim quidem, quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum) (Pág. 50-116).

El Sr. Grabmann hace ver después históricamente cómo Sto. Tomás venció todos estos inconvenientes en la construcción de su admirable Summa Theologiae, esfuerzo acaso el más supremo de síntesis humana, donde la personalidad inconfundible y la originalidad verdadera, se hallan hermanadas y como fundidas con el pensamiento tradicional. Interesantísima es la copia de datos, como escritor muy versado en la materia, que acerca de este particular aduce, y que llevaría mucho espacio reseñar aquí.

En los dos últimos capítulos de la obra (3 y 4) expone primero con seguridad y amplitud de criterio el método según el cual se debe interpretar y utilizar la Summa teológica de Sto. Tomás (116-47); y después la construcción arquitectónica de la Suma (147-79). En este último punto creemos que al Sr. Grabmann pasa desapercibido el principio fundamental de construcción y sistematización en que se distingue Sto. Tomás de su maestro Alberto Magno y de todos los autores anteriores. Sto. Tomás considera y organiza la teología bajo la razón

(1) Einfuhrung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin. Freiburg in Breisgau, 1928.

de Dios como *ser* primero; el Maestro de las Sentencias y todos los que le siguieron hasta Sto. Tomás sistematizan la teología bajo la razón de Dios como *bondad* suma, convirtiendo aquélla en una especie de dinamismo moral, cuyas categorías supremas de clasificación de las cuestiones de teología son las siguientes: *de his quibus fruendum est, de his quibus utendum est, de his quibus utimur et fruimur.*

El Sr. Grabmann conoce de sobra esta diferencia fundamental de sistematización entre las teologías de Pedro Lombardo y Sto. Tomás, y hubiera hecho muy bien en hacerla resaltar en este último capítulo. Por lo demás no tenemos sino elogios para esta excelente Introducción, rica en datos históricos, algunos de ellos poco conocidos, desenvuelta con seguridad de criterio y perfecto conocimiento de la materia, la cual desearíamos ver pronto traducida a nuestra lengua.

* * *

Conocido es de todos el entusiasmo, tal vez un tanto exagerado y exclusivista, que sienten los teólogos franceses por Juan de Sto. Tomás. El P. Lavaud, que es de parecer que la obra de Grabmann es demasiado general, y deja algo fuera de la Suma teológica, nos da la traducción en francés (1) del Isagoge ad theologiam D. Thomae, de Juan de Sto. Tomás, en que éste explica el orden y encadenamiento de los distintos tratados, cuestiones y artículos de la Suma. Se podría preguntar si un análisis tan detallado y esquemático de todo el articulado de la Summa, no introduce *demasiado*. Todo esto está muy bien, y hasta es necesario en el estudio *in actu exercito* de la Suma, y con ese fin lo escribió Juan de Sto. Tomás; pero una Introducción debe mantenerse siempre en los límites de un carácter *general* sobre la naturaleza, significado, origen, método y división de la materia a que introduce, y no descender hasta los últimos pliegues de las cuestiones y artículos. Además, puesto que el P. Lavaud tiene también el propósito de traducir la disertación de *sacra doctrina*, creemos nosotros que por ahí debiera comenzar. Y en todo caso le agradeceríamos mucho más al P. Lavaud, que en vez de limitarse a traducir a Juan de Sto. Tomás, hiciera un estudio personal sobre esas dos cuestiones, utilizando no sólo lo que dice Juan de Sto. Tomás, que no es el único comentador, ni siquiera el mejor del Angélico Maestro, sino también lo que enseñan los otros teólogos, y los descubrimientos modernos de la historia acerca de la influencia que otros autores anteriores, y los mismos filósofos, griegos o no griegos, pudieron tener en la concepción y construcción general de la Suma teológica.

Sobre el método de Sto. Tomás, y especialmente sobre la estructura de los artículos de la Suma, publica el P. Garrigou-Lagrange el discurso (2) inaugural de curso, tenido por él en el Colegio Angélico el año pasado. El método

---

(1) Introduction a la théologie de Saint Thomas, explication de l' ordre et de l' enchainement des traités et questions de la Somme theologique.—Traduction et notes de M. B. Lavaud, O. P.—Paris 1928. A. Blot. Pág. VIII-475.

(2) De methodo S. Thomae, speciatim de structura articulorum Summae theologiae, autore P. R. Garrigou-Lagrange, O. P.—Romae, 1928. Tip. «Pío X». En 4.° págs. 28.

del Dr. Angélico no es ni apriorístico ni meramente histórico, sino analítico-sintético. Este método se descubre en la estructura de los artículos de la Suma. El título propone siempre una cuestión en forma dubitativa. Las objeciones que siguen resumen generalmente doctrinas contrarias de otros filósofos o teólogos, y expresan siempre las dificultades que en la cuestión hay que vencer.

En cada artículo hay que distinguir con todo cuidado el sentido de la cuestión que se ventila. Cuatro son las cuestiones que Sto. Tomás propone en sus artículos bajo la misma forma dubitativa: a) *an res sit;* b) *quid sit;* c) *an sit talis;* d) *propter quid sit talis*..

La solución a cada una de estas cuestiones está contenida en el «Sed contra» y en el cuerpo del artículo. El «Sed contra» contiene generalmente el argumento de autoridad, tomado las más de las veces de la Sagrada Escritura. Santo Tomás es muy sobrio en este argumento porque presupone lo dicho por él en la Catena Aurea y en el comentario a los Evangelios y a las Epístolas. Es preciso desenvolver ampliamente este argumento para conocer las últimas determinaciones de la Iglesia y su fundamento en la Escritura.

El cuerpo del artículo expresa el argumento de razón. La cuestión «an sit» tiene por medio la definición nominal, y las tres restantes la definición real. Santo Tomás *caza* esas definiciones por el método analítico, al estilo de Aristóteles, y por ellas demuestra después las propiedades de la esencia, y señala la razón *propter quid* de las cosas. Deben distinguirse cuidadosamente los artículos en los cuales Sto. Tomás metódicamente investiga la definición real de una cosa, de aquellos otros en que trata de resolver la cuestión *an res sit talis, et propter quid sit talis*. En estos últimos hay que descubrir con toda exactitud el «medio» de la demostración, que es como la llave de oro del artículo.

El título mismo del artículo contiene los otros dos términos de la conclusión, con los cuales se puede formar el argumento. «Quandoque autem D. Thomas in compositione corporis horum articulorum incipit a majori et per minorem descendit ad conclusionem, ita ut facile sit ponere argumentum in forma, ut medium demonstrativum appareat... Saepe etiam incipit a minore cujus subjectum jam datur in titulo et erit subjectum conclusionis. Sic per minorem ascendit a subjecto tituli ad medium demonstrativum. Postea enunciat majorem, cujus subjectum est idem medius terminus, conjungendus in conclusione cum minori termino. Sic saepe processus articuli est per minorem ascenssus ad medium demonstrativum, aut si sunt plura media subordinata, in principali, ut patet, sistere oportet. Positio ergo S. Thomae, si recte intelligitur, apparet ut justum medium et culmen inter ac supra duo extrema ad invicem opposita, inter empirismum nominalistarum, qui quamdam objectivitatem experientiae servat, sed sine necessitate et universalitate scientiae, et idealismum conceptualistarum seu subjectivistarum, qui quamdam necessitatem et universalitatem scientiae servat, sed sine valore ontologico, id est, sine vera objectivitate» (16-18).

El método analítico y el sintético encuentran en Sto. Tomás su unión más perfecta y acabada. Por la vía analítica sube siempre el Angélico de los datos indubitables de la experiencia a los primeros principios, señala las diferencias específicas para establecer las definiciones reales contenidas confusamente en

las nominales, y hace con todo rigor las divisiones *per se* y no *per accidens* del sujeto. Por la vía sintética desciende de esos mismos principios y definiciones reales a demostrar las propiedades del sujeto y a juzgar todas las verdades de la ciencia. «In docendo» usa el método sintético «tum in quaestionibus proponendis, tum in modo eas solvendi. In proponendis enim quaestionibus semper incipit ab universalioribus et ad minus universalia progressive descendit, ab essentia ad proprietates, a causis ad effectus. Item in solvendis quaestionibus semper exordium sumit a principiis vel revelatis, vel per se notis, vel experimento habitis et a deffinitione rei de qua est quaestio; nec a principiis certis recedit propter mysterii obscuritatem ad quam perducunt haec principia, ut accidit in quaestionibus de gratia et libero arbitrio. Unde possumus dicere: id quod verum est in regulis methodi a Cartesio formulatis, jam optime cognovit Angélicus» (8-20). Es un buen discurso de apertura de curso.

* * *

El insigne arabista español e ilustre profesor de la Universidad Central, D. Miguel Asín y Palacios, acaba de sacar a luz, vertida al idioma de Cervantes, el compendio de teología dogmática de Algacel, titulado «El justo medio en la creencia» (1). Divídese esta obra, la más importante del filósofo árabe, en cuatro partes, previa una ligera introducción sobre la naturaleza de la teología: a) Examen del ser de Dios; b) de los atributos divinos; c) de las operaciones divinas; d) sobre la revelación profética. Excusado parece decir que la traducción es correcta y castiza, como de quien posee con tanta perfección las lenguas árabe y española. De este modo viene a enriquecer nuestra lengua el Sr. Asín, con la obra maestra de uno de los filósofos árabes más autorizados, empresa en la que fuera de desear secundaran otros los generosos esfuerzos de nuestro ilustre profesor de la Central. Es de advertir además que el Sr. Asín, en su propósito de dar a conocer a los españoles a Algacel, no se contenta con la traducción de la obra principal de éste, sino que en apéndices nos da también traducidas al castellano otras *seis* obras de menor importancia, pero también muy interesantes, las cuales llevan los nombres de *Ilcham, Mihac, Miyar, Mácsad, Mostadhiri* y *Fásal*. La impresión excelente, con cuatro índices bien repletos, uno de personas, cuya coincidencia de pensamiento con Algacel registra el Sr. Asín en notas, en el transcurso de la obra, otro de confesiones, sectas y escuelas; el tercero de textos citados de Sto. Tomás, y de materias el cuarto. Hasta una fe de erratas del texto árabe de la edición del Cairo lleva al principio, para que no le faltara un solo detalle. Mil plácemes y enhorabuenas merece por todo ello el Sr. Asín.

Pero no es por el contenido de la obra de Algacel, ni por lo excelente de la traducción por lo que nosotros la incluímos en esta sección, sino por el prólogo del traductor.

---

(1) *El justo medio en la creencia*, compendio de teología dogmática de Algacel. Traducción española por D. Miguel Asín y Palacios, Pbro. Madrid, 1929. Un volumen en 4.° menor, pág. 555.

El Sr. Asín piensa que la profunda modificación e inmenso desarrollo adquirido por la teología en el siglo XIII con Alberto Magno y Sto. Tomás, no se debe atribuir exclusivamente, como piensan muchos, a la Introducción de la filosofía de Aristóteles en Occidente. «He aquí, pues, la segunda hipótesis explicativa que tímidamente osaría yo proponer: el súbito progreso de la teología escolástica del siglo XIII podría atribuirse, no sólo a la introducción de las obras meramente *filosóficas* de los musulmanes, sino también a la de algunos tratados estrictamente *teológicos* de dogmática musulmana» (7). En consecuencia, pasa el Sr. Asín un poco más adelante a señalar las coincidencias de Santo Tomás con el pensamiento de Algacel en esta obra, acaso la más importante de la teología musulmana. «Reuniendo ahora aquí, como en un haz, las coincidencias señaladas en dichas notas (las que va poniendo en el transcurso de la obra), puede decirse que los temas tomistas del *Ictisad* atañen a los siguientes puntos: Concepto de la teología; valor de la razón natural en la explicación o demostración de la posibilidad de los dogmas; empleo de la vía *remotionis* en la formación del concepto de Dios; existencia de Dios demostrada por las ideas de contingencia y necesidad; unidad de Dios basada en su infinita perfección; concepto y posibilidad de la visión beatífica; concurso simultáneo de la divina omnipotencia y de la potencia creada en la producción del acto humano; la vida de Dios, como consecuencia de su sabiduría y poder, la omnisciencia divina, conciliada con su simplicidad; la eternidad inmutable de la presciencia y voluntad de Dios, conciliada con la temporeidad, contingencia y libertad de los actos humanos; el lenguaje de Dios concebido como *verbum mentis;* la providencia y el gobierno divinos; la doctrina de los nombres de Dios; gratuidad de la gracia divina; concepto de justicia respecto de las acciones de Dios; concepto del milagro, como testimonio de la veracidad del profeta y como ruptura del curso ordinario de la naturaleza; su discernibilidad respecto de las maravillas de la magia; posibilidad del dogma de la resurrección de los muertos; naturaleza del acto de fe y en qué sentido aumenta y disminuye, etc.» (11). La lista no puede ser más nutrida.

Es innegable que sobre Sto. Tomás han dejado sentir su influencia no sólo los filósofos griegos, sino también los árabes, españoles y no españoles; o por mejor decir que Sto. Tomás aprovechó de ellos todo lo bueno que encontró. Esto no se puede negar, y haría una labor meritísima quien demostrara determinada y concretamente esta influencia de los filósofos árabes en Sto. Tomás. Pero nosotros creemos que esta influencia debe buscarse principalmente en la obra filosófica del Angélico Doctor respecto de la interpretación e inteligencia del texto de Aristóteles. Aquí, indudablemente Sto. Tomás es muy deudor a los filósofos, tales como Avicenna, Averroes, Temistio, etc., etc., aunque muchas veces los combata. En teología, su influencia es más *indirecta* y más *negativa*. Ni por esto pensamos que la teología de Sto. Tomás sea «proles sine matre creata», antes por el contrario tiene padres muy antiguos, donde estriba precisamente su mérito y su valor nunca envejecido, ni aminorado. Pero esos padres hay que señalarlos por este orden, si no se quiere caer en el ridículo: revelación divina, SS. Padres, Doctores de la Iglesia, demás doctores y teólogos eclesiásticos, filosofía pura y *depurada* de Aristóteles, y el genio extra-

ordinario del mismo Sto. Tomás que, como en un haz, reunió todos esos rayos de luz y de verdad en un cuerpo nuevo, perfectamente orgánico y disciplinado de doctrina, que llamamos la teología de Sto. Tomás, por antonomasia la teología del siglo XIII, y hoy día de la Iglesia católica. Los filósofos árabes entran en la teología de Sto. Tomás, por la puerta de la filosofía de Aristóteles, en cuanto le sirvieron y ayudaron para entenderla y penetrarla. De los *teólogos* musulmanes hay que decir otro tanto por la parte que tienen de *filósofos,* y *concuerdan* con las doctrinas de Aristóteles. Por lo que tienen *específicamente* de teólogos, con todo respeto decimos que la hipótesis del Sr. Asín nos parece de todo punto inadmisible, formulada así en bloque. Sólo expondremos dos motivos o razones que tenemos para decir esto.

La primera es que en los teólogos musulmanes no hay teología propiamente tal, sino tan sólo *pura* teodicea *natural* (última parte de la metafísica según Aristóteles) con algunas ideas del Antiguo Testamento sobre la vida futura, que ellos entienden y explican muy mal. Basta para convencerse de esto coger en las manos esta obra de Algacel, el teólogo por excelencia del Islamismo. Y conocido es el principio que reza: «nemo dat quod non habet».

La segunda razón consiste en que las supuestas coincidencias de Sto. Tomás con Algacel, ya enumeradas por el Sr. Asín, son verdaderas y profundas discrepancias. Sólo recogeremos algunas, porque nos haríamos excesivamente largos si las fuéramos a recorrer todas. Sea la primera el concepto de teología. Para Algacel Dios es objeto de la teología en cuanto autor natural de todas las cosas, como se desprende de todo lo que él estudia de Dios en su libro; para Santo Tomás, es Dios *sub ratione deitatis,* o sea en su vida íntima y sustancialmente sobrenatural, la cual niegan los musulmanes al negar el misterio de la Santísima Trinidad. Según Algacel, el fin de la teología es *demostrar* los dogmas de la fe; para Sto. Tomás esto es imposible, tratándose de las cosas *per se* de fide. Por el contrario, partiendo de la fe, la finalidad primordial de la teología consiste en desentrañar el *virtual revelado* y explicarlo del modo que es posible. Las pruebas en Algacel son todas de *razón natural;* en Santo Tomás de *revelación* divina, inmediata o mediata. Los lugares teológicos en Algacel son *reglas dialécticas* de filosofía; en Sto. Tomás es ante todo y sobre todo la revelación divina, en las múltiples maneras en que puede encontrarse, ocupando en él el *último* lugar la razón natural. En Sto. Tomás la teología es *una* tratando de todas las cosas, porque su razón formal *sub qua,* o sea la revelación virtual, es *una;* para Algacel la teología es *una* porque Dios es uno, y *una* la razón *natural.* ¿A qué seguir más en este punto? (27-59).

La segunda coincidencia queda ya convertida, con lo dicho en la primera, en una verdadern contradicción.

Vengamos a la existencia de Dios. Algacel demuestra la existencia de Dios porque el mundo *comenzó* a ser, y comenzó a ser, porque el cuerpo está dotado de reposo y movimiento, y éste necesariamente comienza; Sto. Tomás la demuestra por el concepto de *contingencia* encontrado y aplicado al mundo, que éste comenzara o que existiera ab aeterno (59-74).

Para Sto. Tomás la esencia divina es simplicísima; en Algacel los divinos atributos son algo *sobreañadido* a la esencia de Dios (201-14). Para Sto. To-

más Dios y la creatura concurren en la producción de los efectos como verdaderas causas subordinadas (primera y segunda); Algacel niega la *causalidad* a las creaturas reduciéndolas a meras ocasiones. «Por todo lo dicho habrás ya podido entender que todos los seres que comienzan a existir en el tiempo, así las sustancias, como los accidentes que sobrevienen a los vivientes y a los no vivientes, todos acaecen en virtud de la omnipotencia de Dios, que es el *único* y *exclusivo* agente de su creación, sin que unas criaturas acaezcan o sean producidas por otras, ya que la totalidad de ellas acaece por el poder divino» (161). Más expresivo todavía, si cabe, está más adelante donde dice: «Y ahora volvamos a nuestro propósito, y digamos que aquellos de los ortodoxos que creemos que Dios es el *único y exclusivo* agente creador de todos los efectos, sin intermedio de generación física, y que ninguna creatura puede ser causa de otra criatura, nosotros decimos que la muerte es un fenómeno producido por creación exclusiva de Dios, al mismo tiempo que el corte del cuello» (333). Si del concurso de Dios con la creatura pasamos a la gracia, las coincidencias son todavía más extrañas. En Algacel la gracia no pasa los límites de un don *natural* de Dios. «Porque ¡vengamos a cuentas! La virtud por la cual ese premio se merece, ¿de dónde la saca el hombre? ¿Acaso la virtud tiene otra causa que la *propia existencia del hombre, su poder, su voluntad, la salud o integridad de sus miembros* y la coincidencia de todas las circunstancias favorables al acto virtuoso?» (267). En cambio para Sto. Tomás la gracia es algo *sustancialmente* sobrenatural. La *gratuidad* de la gracia consiste, según Algacel, en que Dios libremente reparte sus dones *naturales* a los hombres, y en que por ella no se puede merecer la gloria, pues Dios lo mismo puede condenar al virtuoso que glorificar al pecador. «Pero aún es más enorme y absurdo lo que añaden luego los *motaziles,* a saber: que Dios debe castigar al fuego eterno a todo infiel o a todo el que muere impenitente en pecado mortal. Decir eso es desconocer lo que exigen de consuno la generosidad, la humanidad, la razón, la costumbre y la misma revelación divina» (282). En Sto. Tomás la gratuidad de la gracia estriba en su absoluta trascendencia sobre el orden natural. La gloria es gratuíta solamente *in ordine intentionis divinae,* en cuanto que los elegidos son ordenados a ella *absque praevisis meritis,* pero no en el orden de ejecución y de realización, en el que se da solamente a los que de *condigno* la merecen por la gracia. En cuanto al acto de fe, lo mismo significa en Algacel asentimiento a una verdad *apodicticamente* demostrada, que recibida por testimonio autorizado. Y crece, lo mismo con la evidencia de la demostración, que por la *terquedad* y *testarudez* musulmana del sujeto. «En efecto, la experiencia nos enseña que existe una gradación evidente en la adhesión más o menos firme con que asienten a la verdad de su credo el judío, el cristiano o el musulmán, pues vemos que mientras a algunos de ellos no les hacen mella ninguna ni las amenazas, ni las intimidaciones, ni las razones científicas... ni las exhortaciones persuasivas para conseguir que el apretado nudo de su fe se afloje, otros, en cambio, aunque se mantengan firmes en sus creencias, tienen un espíritu más dócil y más dispuesto a aceptar lo que la razón les muestra que es cierto» (335-38). Para Sto. Tomás la fe es sólo y exclusivamente un asentimiento a una verdad por testimonio divino; absolutamente incompatible con la

demostración apodíctica de esa verdad; se funda únicamente en la gracia de Dios y aumenta con la misma gracia. Y no sigamos más, porque esto sería nunca acabar.

Tales son las coincidencias que nosotros eucontramos entre Algacel y Santo Tomás, en los puntos precisamente señalados por el Sr. Asín.

Con esto no queremos decir que en algunos casos particulares, muy contados, pueda haber semejanza material, no *formal, doctrinal,* entre Algacel y Sto. Tomás. Por ejemplo, en la introducción donde el teólogo musulmán expone que la teología tiene por objeto a Dios, que es necesaria para la comunidad, etcétera; en el enunciado de algunos artículos del tratado de Deo uno; en el argumento del deseo natural de ver a Dios para probar la visión beatífica, que sin duda lo tomó de los árabes, aunque dándole un muy diverso sentido y significado, y acaso en algunas otras cosillas, que lo mismo pudo recibir de cualquier otra parte.

En resumidas cuentas, la teología musulmana no es más que una mala teodicea naturalística mezclada con algunas creencias religiosas, que de ninguna manera puede servir, como hipótesis siquiera, para explicar la maravillosa renovación dada por Alberto el Grande y Sto. Tomás a la teología en el siglo XIII. Sto. Tomás pudo valerse de los teólogos musulmanes, y esto solamente *en parte* (pues su teología no abarca más que el tratado de Deo uno soberanamente tratado ya por Aristóteles, y por muchos otros escritores del Cristianismo incomparablemente mejor que Algacel), y de una manera *indirecta* y *negativa,* como se utilizan las ideas erróneas e imperfectas, bien sea por lo que sugieren, bien por el complemento que piden, bien por la refutación que necesitan; pero de ninguna manera en cuanto que aquélla contenga elementos constructivos, que Sto. Tomás no tuviera a la mano por cincuenta partes distintas.

Si el Sr. Asín no está conforme con nuestra manera de ver, no dirá por lo menos que no somos francos en exponérsela y menos todavía que no hacemos aprecio de sus trabajos científicos.

II

Obras generales de texto.

El valor de las obras de texto es siempre muy relativo. En realidad nada hay tan difícil como el hacer un texto verdad de teología, porque presupone en su autor un conocimiento perfecto de una ciencia tan vasta y tan difícil, al mismo tiempo que unas cualidades pedagógicas extraordinarias de concisión, sobriedad, discernimiento, claridad y orden; cualidades todas ellas sumamente difíciles de hallar en un solo indivíduo. Porque no basta ser gran teólogo, ni tampoco ser muy claro y metódico, sino que es necesario tenerlo todo junto. A pesar de esto casi se puede decir que hay actualmente un verdadero furor por escribir textos de teología. Y si descartamos de ellos algo de la parte positiva que contienen y el acerbo de opiniones y sentencias diversas sobre cada cuestión, lejos de notarse en ellos progreso en cuanto a la penetración y solución de las cuestiones, se advierte por el contrario un verdadero retroceso. A nues-

tro humilde entender, no es camino para hacer progresar al estudiante en el conocimiento de la teología el prodigar los textos, sino el prepararlo, no de cualquier manera, sino sólidamente en el estudio de la filosofía. Ahí está el texto escrito por el mismo Sto. Tomás, ni superado hasta la fecha por nadie, ni fácilmente superable en el futuro. Ese texto caído en manos de un estudiante poco preparado en filosofía, es poco menos que un enigma ininteligible; si por el contrario lo coge un estudiante bien impuesto en filosofía escolástica, entonces la Summa Theologiae se convierte para él no sólo en un maestro que enseña, sino también en un troquel donde se forma el verdadero espíritu y la verdadera mentalidad teológica. Porque hay que tener presente que en el estudiante de teología es mucho más importante esta orientación y formación del espíritu teológico, que toda la parte positiva de cuestiones y argumentos que pueda aprender durante toda la carrera. Y la formación del espíritu teológico sólo se consigue al roce constante y asíduo con los grandes teólogos, donde de una manera insensible e imperceptible se va como pegando y transmitiendo toda su mentalidad; su manera de plantear las cuestiones, su modo de enfocarlas y resolverlas, no andando nunca por las ramas, ni fijándose en lo accidental, sino yendo de un golpe de vista certero y profundo de los principios a las conclusiones, de la esencia a las propiedades. Y para esta formación del espíritu teológico, como para la demostración de las cuestiones, ninguno mejor que Santo Tomás en su incomparable texto de teología. Por esto somos enemigos declarados de toda sustitución de la Summa como libro de texto por cualquier otro, abogando por una preparación mucho más sólida y fundamental en filosofía, para que los estudiantes puedan penetrar después en ese santuario de la teología escrito expresamente por el mismo Sto. Tomás para los novicios, que se llama la Suma Teológica.

No obstante lo dicho, es un deber nuestro reseñar ahora los textos de teología llegados a nuestra Redacción en el último bienio, lo que hacemos con mucho gusto.

Sea el primero el «Tractatus de Deo uno et trino», de J. Van der Meersch (1). Divídese este tratado en dos libros, de Deo uno, y de Deo trino. El primero se subdivide en dos partes, la primera de las cuales contiene tres secciones, versando acerca de las cosas que pertenecen a la esencia de Dios. La segunda trata de his quae pertinent ad operationem Dei, y se subdivide en seis capítulos (230-389). El libro segundo trata de Dios trino, comprendiendo tres secciones (389-516). El Sr. Van der Meersch es tomista *in intentione*, pero *in re* ya es otra cosa.

En la cuestión preliminar, al hablar de la naturaleza de la teología, defiende contra el P. Garrigou-Lagrange la distinción específica entre la teología y la apologética, en lo cual estamos plenamente de acuerdo (4-6). La existencia de Dios está tratada con amplitud y competencia. Con muy buen acuerdo niega la demonstrabilidad a los argumentos denominados deontológico, psicológico, y de las verdades eternas (66-76). Con Sto. Tomás pone el constitutivo me-

(1) *Tractatus de Deo uno et trino,* auctore J. Van der Meersch-Brugis, Car. Beyaert. 1928. Págs. XVIII-519, en 4.°

tafísico de la esencia divina en la aseidad (122). Respecto de las tesis de Santo Tomás aprobadas por la S. Congregación de Estudios, dice con muy buen acierto lo siguiente: «In nuperrimo decreto S. C. S. approbavit theses quae sunt doctrinae S. Thomae majora pronuntiata et sancte servanda: sententiae quae iis contradicunt in systemate Scoti et Suarezii jam *non approbantur* ab Ecclesiae Magisterio, imo *improbantur*» (13). Ténganlo en cuenta el P. Hellín, con el P. Descocqs y otros PP. de la Compañía.

En las cuestiones de la ciencia de Dios y de la predestinación es donde milita completamente fuera del campo tomista. Ni nosotros, ni ningún tomista verdadero, tendríamos inconveniente en suscribir las tesis del molinismo, si en ellas se salvara este principio fundamental que el Sr. der Meersch asienta acerca de la ciencia de Dios: «divina cognitio est prosus independens a quolibet influxo extrinseco; imo est ipsa causa omnium rerum, adjuncta tamen voluntate». El cual principio razona muy bien Van der Meersch en los siguientes términos: «Quum Deus sit infinitus in omni perfectione, nominatim in perfectione intelligendi, quumque sit prorsus inmutabilis, oportet ut semetipso solo et ab aeterno possideat plene omnem suam cognitionem, proinde ut eam possideat antecedenter ad omnem rem a se distintam et indepedenter ab omni re: si enim aliqua res sui cognitionem quoqumque modo causaret in Deo, Deus esset mutabilis et finitus, nec jam esset simpliciter prima causa incausata» (256). Ahora bien; en todo molinismo la ciencia de Dios es dependiente de las determinaciones de la creatura; ésta enseña a Dios sus propias determinaciones, modifica a su gusto la moción divina, y por consiguiente Dios ya no sería la primera causa *incausada* de aquéllas; y por tanto Dios sería finito, mudable, dependiente; en una palabra, Dios no sería Dios. Todos los subterfugios y escapatorias del molinismo, sea del matiz que se quiera (el Sr. Van der Meersch es fervoroso partidario del P. Billot, a quien sigue paso a paso) se estrellan ante este argumento fundamental del tomismo. El Sr. Van der Meersch no ha meditado lo suficientemente esto, por lo cual no vacilamos en afirmar que no sólo no ha entrado en el pensamiento de Sto. Tomás que él cree hallar en el molinismo, sino que procede con bastante ligereza e inconsecuencia al juzgar como ciertamente falsa (272) la doctrina premocionista de Sto. Tomás, que por un pertinaz error histórico, en estos tiempos de historicismo, incalificable, él llama constantemente bañezianismo.

Y lo que se dice de la ciencia de Dios acerca de los futuros libres, vale con doble motivo también para el arduo problema de la predestinación, donde el molinismo compromete además el valor mismo y naturaleza de la gracia. Por esto, a pesar de las declaradas intenciones tomistas del autor, no podemos recomendar este texto de teología como fiel intérprete del pensamiento de Santo Tomás, sin rebajar en nada ninguno de sus méritos científicos, que reconocemos tiene los suyos.

* * *

El Sr. Zubizarreta, arzobispo de Cuba, acaba de sacar a luz, al mismo tiempo que la segunda edición del primer volumen de su curso de teología dogmática, los otros dos restantes, en que trata respectivamente *de gratia Dei, de virtutibus theologicis, et de verbo incarnato* en el segundo (tercero en la serie

contando con el tomo de teología fundamental); y de *sacramentis in communi et in particulari, ac de novissimis,* en el tercero, o sea el cuarto (1). En cuanto al orden y método, sigue el mismo del primer volumen reseñado aquí ya anteriormente, que no es otro que el de Sto. Tomás en la Summa. El P. Zubizarreta es un teólogo de ley. Excelentes las cualidades didácticas de su obra, claro, conciso, metódico y denso. Sanísimo su criterio, sincera y netamente tomista, respondiendo plenamente a las intenciones y exigencias de la Iglesia, por lo cual no dudamos en recomendarlo, como uno de los textos mejores, a los Seminarios y centros de estudios donde no cursen por el mismo Sto. Tomás. Consideramos un acierto suyo el haber introducido en la parte dogmática los tratados de gratia et de virtutibus theologicis por la suma importancia que tienen, y porque en la moral casuística no se les da ni el interés, ni la extensión que merecen. En una palabra, es un texto bueno y muy recomendable. No se podía esperar menos de un hermano y continuador de la obra de los teólogos Salmanticenses.

Nos extraña, sin embargo, que en el tratado de mariología, muy bueno por cierto, que pone al final del tratado *de Incarnatione,* no discuta la cuestión de la Mediación universal, hoy tan de actualidad. Es una laguna que desearíamos desapareciese en ediciones posteriores.

Respecto de los textos en que Sto. Tomás parece negar la concepción inmaculada de la Virgen María, escribe: «His attente consideratis atque perpensis, puto S. Thomae testimonia in bono sensu explicari posse» (Vol. III, p. 574). Nosotros creemos que el tomismo no gana nada con esta clase de exégesis. Mucho mejor sería hacer ver cómo Sto. Tomás, aun no admitiendo la Inmaculada, cerró de una manera definitiva la puerta a muchos extravíos en la manera de pensarlo, y orientó el pensamiento cristiano hacia la verdadera Inmaculada. Esto es ciertísimo, y de todas esas exégesis, lo menos que se puede decir es que son muy dudosas.

* * *

Conocido es ya de nuestros lectores el P. Muncunill por sus importantes escritos de teología. La obra que nos toca ahora reseñar, tal vez la última del ilustre jesuíta, es la que lleva por título: *Tractatus de gratia Christi* (2). En cuatro «Disputationes» divide el ilustre jesuíta su tratado. La primera trata de la naturaleza, causa y necesidad de la gracia actual (3-202). La segunda versa acerca de la gracia suficiente y eficaz y de la distribución de la gracia (202-373). En la tercera se ocupa de la gracia habitual (373-542), y en la cuarta de la cuestión del mérito (542-606).

---

(1) *Theologia dogmatico-scholastica,* ad mentem S. Thomae Aquinatis, auctore V. Zubizarreta, ex Ordine Car. Exc., Archiepiscopo S. Jacobi de Cuba.—Vol. II, De Deo uno, de Deo Trino et de Deo Creatore. Ed. altera. Págs. 637.—Vol. III, De Gratia Dei, de virtutibus theologicis et de Verbo incarnato. Págs. 624.—Vol. IV, De sacramentis in communi et in particulari ac de Novissimis. Págs. 530. Los tres en 4.° Tip. Elexpuru Hnos. Bilbao, 1928.

(2) *Tractatus de Gratia Christi,* auctore J. Muncunill, S. J. Págs. XVI-629.—Barcelona, Librería Religiosa, Aviñó. 1927.

No es difícil presagiar el contenido de la obra de un escritor de la Compañía acerca de esta cuestión. El P. Muncunill se distinguió siempre por un espíritu de escuela muy arraigado, y éste es el que revela de una manera eminente en este tratado. Molinista hasta la médula, no se contenta con serlo él, sino que se empeña en que lo sean también los demás, aunque se trate de un San Agustín o de un Sto. Tomás, superando en esto al mismísimo Molina. No hay cuestión por antitomista y antiagustiniana que sea, que no vengan Sto. Tomás o S. Agustín a confirmarla. El procedimiento es muy sencillo: se toman algunos textos en que a lo mejor se dice lo contrario, o que están escritos con otra intención y propósito, y sin hacer exégesis alguna, se dan como testimonios irrecusables en favor de la tesis que se discute. Esta táctica, por muy antigua y arraigada que sea, no por eso deja de tener menos valor. Si es necesario y así lo exige la conveniencia para ahuyentar alguna dificultad, se ponen oscuridades donde los molinistas en general se jactan de su claridad y sencillez. Así, por ejemplo, al hablar de la concordia de la libertad con la gracia, que a San Agustín parecía una cuestión tan oscura, escribe lo siguiente: «in doctrina Molinae reperiuntur etiam difficultates ad libertatem cum gratia conciliandam; licet in illa nihil inveniatur, quod videatur contradictorium vel absurdum. In doctrina Molinae habetur scientia media, quae attingit futura contingentia conditionata; quo modo autem haec a Deo independenter ab omni decreto actuali cognosci possint, *non videmus*... quamvis hoc non appareat absurdum, sed e contra necessarium. Deinde etiam *non capitur,* qua ratione Deus et creatura libera per eamdem operationem agant; et tamen, licet Deus et creatura libera faciant determinationem, seu actum, sola creatura determinet, ut detur vel non detur actus. In hoc non ostenditur aliquid contradictorium, verum est res *valde obscura*» (307-8). Pero entendámonos, ¿qué es aquí lo oscuro y difícil, la ciencia media en sí misma, o supuesta ella, su conciliación con la libertad humana? Lo segundo todavía no lo afirmó ningún molinista hasta el P. Muncunill... Y si lo oscuro aquí es la ciencia media en sí misma, ¿de dónde dimana esa oscuridad? ¿De su dificultad de conciliarla con libertad humana, o de su incompatibilidad con los atributos y perfecciones de Dios? No siendo lo primero admisible por ningún molinista, puesto que para eso fué inventada, y no precisamente para defender los derechos de la ciencia de Dios, resulta que lo único que S. Agustín no entendió ni pudo ver, por ser una cosa *valde obscura*... fué la ciencia media en sí misma, y no la conciliación de la libertad con la gracia, una vez supuesta aquélla. De estos oportunismos y escapatorias por la tangente está lleno el tratado del P. Muncunill.

Otras veces conviene poner en discordia a los autores tomistas sobre puntos fundamentales, aun cuando no exista tal discordia, como cuando hace identificar a Diego Alvarez y al P. del Prado la premoción física con el concurso simultáneo, *ut sic*. Más bien lo contrario debiera afirmar el P. Muncunill, es decir, que en la doctrina tomista el concurso simultáneo se identifica con la premoción física, en lo cual no hay ni puede haber división, en cuanto a la substancia, entre los tomistas. Y la razón es porque, como dice el mismo P. del Prado en la conclusión inmediata a la citada por el P. Muncunill, «concursus simultaneus in doctrina D. Thomae nihil commune habet, quoad rem significatam, cum concursu simultaneo, quem tradit ac propugnat Molina». Cuando al-

gunos tomistas afirman que la premoción física se distingue del concurso simultaneo, toman a éste en el sentido que generalmente le dan los molinistas, precisive a praemotione physica; y por el contrario, cuando Diego Alvarez y el P. del Prado sostienen que el concurso simultáneo se identifica con la premoción física, toman aquél en el sentido que tiene en Sto. Tomás, muy distinto del de Molina, en el que real y verdaderamente es una misma cosa con la premoción física, sive ex parte actionis divinae, sive ex parte termini, sive ex parte motionis Dei, sive ex parte virtutis collatae, como muy bien demuestra el Padre del Prado en el lugar citado.

La refutación que hace de la obra del P. del Prado contra Molina, titulada *De gratia et libero arbitrio,* es completamente inofensiva e impropia de un teólogo del nombre del P. Muncunill (292-97). Bien tranquilo puede dormir el P. del Prado el sueño de los justos.

En el argumento escriturario y patrístico hace uso con harta frecuencia del sentido acomodaticio, y no pocas veces es convencional. En el argumento de razón teológica es claro, ordenado, eminentemente escolástico en la forma y débil por lo general en el fondo. La lectura del P. Muncunill da la impresión de un espíritu eminentemente laborioso que acumula gran cantidad de elementos alrededor de una cuestión, pero no de un talento penetrante de las cuestiones hasta sus últimas raíces.

Los autores de la Compañía, y otro tanto le pasa al P. Muncunill, tienen la pretensión de hacer desaparecer los misterios que para nosotros encierra la gracia divina, declarándose ante todo y sobre todo defensores de la libertad humana que creen lesionada. Proceden inversamente en el enjuiciamiento de estas cuestiones, determinando la naturaleza de la gracia divina según ciertas exigencias que ellos conciben necesarias en la libertad humana. Van de abajo arriba, del hombre a Dios, pues si bien se observa, tanto el tratado de la gracia, como el de la ciencia de Dios, como el de la divina predestinación, todo se resuelve en ellos en un constante cacareo de la libertad humana. En cambio la doctrina tomista juzga a Dios y la naturaleza de la gracia según los principios del mismo ser divino, y busca la raíz última de la misma libertad humana en las exigencias imperiosas del ser primero causa universal de todo ser y de la misma libertad, llegando lógicamente a la afirmación del misterio, que no teme ni se ruboriza en declarar inaccesible a la pobre razón humana. Por esto es infinitamente más teológica, más metafísica e inexpugnable a todos los ataques que de abajo le puedan venir.

Algunas cuestiones, como la de la inhabitación de las divinas personas (479-89), están tratadas muy superficialmente. Pero todos estos reparos no pueden ser impedimento para que al mismo tiempo reconozcamos el mérito grande de esta obra por su grande erudición y claridad, y aunque no estemos conformes con la doctrina, no dudamos en recomendarla particularmente a todos aquellos que deseen imbuirse en el espíritu molinista.

Tenemos a la vista la quinta edición del curso teológico del hoy ya difunto P. Hugón, titulado «Tractatus Dogmátici» (1). No contiene esta edición varia-

(1) *Tractatus dogmatici,* ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogma-

ciones importantes con respecto a la anterior; sólo algunas cuestiones en el tratado *de sacramentis in speciali* van añadidas o expuestas con mayor amplitud. El sólo hecho de haber alcanzado esta obra, en siete años, *cinco* ediciones, demuestra más que nada su valor. Pero no es precisamente la profundidad y penetración de las cuestiones en lo que se distingue nuestro esclarecido autor. Destinada a estudiantes primerizos, y que aspiran a hacer el estudio de la teología dogmática en tres años, el P. Hugón busca ante todo la claridad en la exposición, el orden y la facilidad de asimilación por el estudiante, uniendo, cuanto le es posible, la parte positiva con la especulativa. Y ya sabemos por las demás obras del insigne escritor dominicano cuán bien sabe él conseguir este objetivo. Tampoco creemos que *todo* lo que el P. Hugón enseña en estos tratados dogmáticos, sea doctrina pura y escueta de Sto. Tomás, aunque por otra parte lo sea de algunos tomistas, tales como Billuart, Gonet, etc. Los que por algún tiempo hemos convivido con él, al mismo tiempo que hemos sido testigos de su ejemplarísima vida religiosa, lo fuímos también de su inagotable fecundidad literaria. Todos los años el P. Hugon publicaba o reeditaba algún libro si no eran varios, lo mismo de filosofía que de teología. Esta extensión y variedad que dió a las actividades de su espíritu, le quitó bastante en intensidad y profundidad de pensamiento. El ilustre, por tantos años, profesor del Angélico, ha de pasar a la historia, más que como un teólogo de recia contextura, como un divulgador de la teología tomista. Y éste, y no otro, es el objetivo que se propone él mismo en este texto de teología, el cual consigue, con gran perfección, haciendo de él uno de los pocos y mejores textos de teología *francamente* tomista y que corren hoy en manos de estudiantes. Por esto mismo, es ésta una obra que no necesita recomendación de nadie, pues ella por sí misma se recomienda, como lo acreditan sus muchas ediciones en tan breve tiempo.

Con el objeto de que los seminaristas estudien la teología por el mismo Santo Tomás, y no por otro texto cualquiera, viene el P. Lottini publicando el mismo texto de la Summa (1), dejadas algunas cosas que él no cree necesarias, y distinguidos los artículos en prenotandos, conclusiones, etc. El fin nos parece excelente. En cuanto a los medios para conseguirlo, con todo respeto hemos de exponer nuestro parecer diciendo que nos parecen mejor los empleados por el mismo Sto. Doctor; es decir, dejar los artículos como están. Lo que necesita la Summa es completar el argumento positivo. En cuanto a la distinción en prenotandos, conclusiones, etc., el estudiante juntamente con el profesor lo pueden hacer fácilmente, sin que esto sólo justifique una nueva edición de la

---

ticas Summae Theologiae D. Thomae, auctore P. E. Hugon, O. P.; ed. 5.ª—Vol. I, De Deo uno et Trino, Creatore et Gubernatore, de Angelis et de Homine. Págs. XIV-858. Vol. II, De peccato originali et de Gratia, de Verbo Incarnato et Redemptore, de B. Virgine Maria Deipara. Págs. VIII-833.—Vol. III, De Sacramentis in communi et in speciali, de Novissimis. Págs. VIII-967. París, P. Lethielleux, 1927.

(1) *Summa Theologica in breviorem formam redacta*, usui Seminariorum aptata, auctore P. J. Lottini, O. P. Pars tertia, págs. 634, en 4.° menor. Marietti, 1927.

Summa alterando su texto, y sobre todo, cuando, además de eso, se omiten algunas cosas. No creemos que ésta obra tenga éxito.

III

Monografías.

Existencia de Dios.—Plácenos reseñar sobre este tema tan importante una breve pero concienzuda exposición filosófico-histórica de las cinco vías de Santo Tomás, publicada por el preclaro escritor J. Faragó (1). En ella estudia J. Faragó los siguientes puntos: I) Exposición filosófica de las cinco vías de Santo Tomás (1-43). II) Fuentes de estas cinco vías, o sea su historia en los filósofos y teólogos anteriores a Sto. Tomás (43-82). III) Exposición y refutación de los sistemas filosóficos que de algún modo tratan de enervar su valor demostrativo (82-100). IV) La demostración de la existencia de Dios en ellas verificada, es completamente independiente de la eternidad o no eternidad del mundo (100-109). V) Examen crítico de otras varias razones que suelen aducirse distintas de las cinco vías de Sto. Tomás. Para J. Faragó estas pruebas sólo tienen valor en cuanto, de un modo o de otro, vienen a reducirse a alguna de las cinco vías de Sto. Tomás. Copiemos sus mismas palabras que gustosamente suscribimos: «Finito tractatu de diversis rationibus praeter 5 vias S. Thomae pro demonstratione Dei existentiae allatis, breviter dicendum est has omnes rationes non esse novas rationes praeter 5 vias, nam vel nihil probant, vel si habent vim demonstrativam, ad unam vel alteram quinque viarum reducuntur» (120).

Es una obra de verdadero mérito. Su autor se muestra en su exposición netamente tomista. Escribe con gran dominio de la materia, y tiene un conocimiento nada vulgar de Sto. Tomás, como lo comprueban los muchos textos y citas que sin cesar prodiga en todas las páginas de su libro. Si algún defecto se le puede notar, es el de estudiar las cuestiones muy desde sus orígenes. Así notará el lector que, al estudiar la demostrabilidad de la existencia de Dios, expone, bien que sea brevemente, toda la teoría tomista sobre el conocimiento. Pero de estos defectos Dios nos dé muchos en los autores.

Con el título de «El problema del conocimiento de Dios» (2) publican varios profesores alemanes una serie de interesantes disertaciones, versando todas de una manera o de otra acerca de su existencia. Abre marcha el Dr. Gottlieb Söhngen, profesor de la Academia de Alberto Magno de Colonia, con un trabajo sobre «la renovación de la metafísica y el conocimiento de Dios» (1-55). Trata primero de la destrucción de la metafísica racional (aristotélico-tomista) por Kant, y cómo consiguientemente Kant niega el valor apodíctico de las prue-

(1) *De demonstratione metaphysica Dei existentiae,* seu Deum esse monnisi per quinque argumenta metaphysica D. Thomae potest apodictice demonstrari. Scripsit J. Faragó. Typis Landbote Timisoora (Temesvar), 1927. Págs. 120, en 4.°

(2) *Probleme der Gotteserkenntnis.* Abhandlungen. Munster in Westfalem, 1928. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. En cuarto, págs. 224.

bas de la existencia de Dios. Kant inaugura «la metafísca *irracional* de lo irracional» y el neo-kantismo sigue en este sentido a su jefe. El movimiento irracionalista en Alemania llegó a su perfecto desarrollo en los dos primeros decenios de nuestro siglo, notándose actualmente una reacción hacia la metafísica racional.

Expone en el capítulo segundo, de una manera histórico-crítica, las cuatro formas de la metafísica moderna. Es una historia de la metafísica en Alemania desde el principio del siglo actual hasta nuestros días. Declara en primer lugar el concepto de lo irracional en los autores modernos, y expone después las cuatro formas de filosofía llamadas con el nombre de metafísica «quasi per abusionem» por sus respectivos autores, criticándolos brevemente según su conveniencia o disconveniencia con la metafísica perenne. Son estas: *a)* la «metafísica inductiva» iniciada por Fechner y desarrollada por Oswald Külpe; *b)* la «metafísica de la vida», de Nietzsche, E. Bergson y Müller-Freinfels; *c)* la «metafísica de los problemas», de N. Hartmann; *d)* y la «metafísica de las esencias (Wesens-Metaphysic), del malogrado Max Scheler.

Unas breves pero interesantes notas sobre los preliminares de la metafísica moderna en los nominalistas y sobre los puntos principales de divergencia entre ella y la metafísica perenne, ponen fin a esta importante disertación.

Sigue a Söhngen, A. Schneider, profesor de la Universidad de Colonia, con otro trabajo sobre «El principio de causalidad y el conocimiento de la existencia de Dios» (56-78). Hasta Hume y Kant, que negaron el valor transubjetivo del principio de causalidad, todos reconocían el valor de las pruebas de la existencia de Dios. El autor distingue entre el concepto de causalidad y el principio filosófico que de él se deriva. Niega que este principio sea inmediato, y *per se* noto *a priori,* criticando a Stöckl, Wolf, Baumgarten y a los neo-escolásticos Wohlmuth, Franzelin, Geyser, que lo ponen como juicio analítico per se evidens. Rechaza las pruebas por combinación de intuición y reflexión, que prefieren Geyser y L. Faulhaber, y las por medio de una inducción empirista, al estilo de Geyser, y las por combinación del elemento empirístico con el apriorístico de nuestro conocimiento, que pone Erich Becher. Otros como Sigwart, Messer, Hessen y Sawicki lo toman como una ley necesaria de todo conocimiento y lo reducen al principio de razón suficiente. El Dr. Schneider concediendo esto, les reprocha que no prueban el principio de la razón suficiente, que no es ni per se noto, ni se conoce su valor universal por la experiencia ni por la naturaleza de nuestra razón. Intenta él probarlo con Pfänder por la naturaleza de nuestro mismo conocimiento y de la verdad que dicen relación entre el objeto y el sujeto. Esta objetividad del principio, una vez probados todos los argumentos de Sto. Tomás para demostrar la existencia de Dios, recobran su valor.

«El argumento ontológico de S. Anselmo en la escolástica» (79-115), tal es el tema desarrollado por el Dr. Dyroff. Estudia, primero, históricamente, el argumento anselmiano, buscando sus fundamentos en la filosofía de aquel tiempo y en la psicología del Santo, llegando a la conclusión de que S. Anselmo no intenta demostrar la existencia de Dios a priori, sino que sencillamente supone ya la fe en ella y busca el modo de hacerla racional. Es la *fides quaerens intellectum*. Sto. Tomás y los tomistas son adversarios decididos de él, porque

lo consideran sólo en el terreno objetivo y no en el plano subjetivo en que el Santo se coloca. Algunos modernos, sin embargo, quieren concederle un valor estrictamente objetivo, pero bien en vano.

El ilustre P. Gredt estudia en otra disertación el argumento, para probar la existencia de Dios, tomado del deseo de la bienaventuranza. Niega que este argumento sea a priori, y concede al mismo tiempo que en la forma usual según se expone no tiene un valor probativo. El P. Gredt prefiere esta otra forma según la cual, en su entender, es un argumento concluyente; existe el bien infinito, objeto de la humana bienaventuranza. Este bien es Dios. Luego Dios existe. La menor es clara. La mayor se prueba, porque este objeto existe en la voluntad como especificativo de ella; luego existe realmente, como un hecho exigido por la misma voluntad. Cien veces se ha replicado a esto, que para que este argumento, así expuesto, tenga un valor probativo, es necesario presuponer la *rectitud natural* de la voluntad, lo cual, sin demostrar antes la existencia de Dios como causa primera inteligente de todas las cosas, no se consigue. Además, el bien infinito especifica la voluntad, *ut cognitum ab intellectu*, y concluir de la aprensión de una cosa su realidad física, es siempre un paralogismo. Supuesta la existencia de Dios, nosotros probamos que el objeto propio de la bienaventuranza natural es el bien infinito, y en este sentido procede siempre Sto. Tomás, pero por la sola voluntad no podemos saber si ese bien infinito existe, aunque la especifique en su volición, porque ignoramos si la naturaleza de la voluntad es ordenada, y si la aprensión de ese bien infinito por el entendimiento corresponde a algo objetivo. Ni por esto desaparecerían, en el entendimiento y en la voluntad, el conocimiento y apetito respectivamente del ser y del bien en común. Si se quiere que esta prueba tenga algún valor, forzosamente hay que reducirla a alguna de las vías de Sto. Tomás.

«La analogía en nuestro conocimiento de Dios, su valor metafísico y religioso», tal es el título de la disertación de Karl Feckes, también profesor de la Academia de Alberto Magno de Colonia. Suponiendo las pruebas de la existencia de Dios, trata de nuestro conocimiento de la esencia divina por lavia remotionis et eminentiae. Como este conocimiento es analógico, explica primero la doctrina tomista sobre el concepto, esencia y división de la analogía, fundándose en Cayetano, Juan de Sto. Tomás, Garrigou-Lagrange y principalmente en el P. Santiago Ramírez. Declara el carácter analógico de nuestro conocimiento de Dios, explicando cómo predicamos algunas perfecciones de Dios *metaphorice*, otras per modum *analogiae proportionalitatis* y *attributionis*. Analiza el valor metafísico de este conocimiento analógico, el cual suponen como base los argumentos de la existencia de Dios y les da un valor trascendental, y sin el que subsistirían todas las antinomias de Kant. En cuanto al valor religioso, la analogía une la actividad propia de las creaturas con la premoción divina y funda el amor sobrenatural.

Termina esta serie de disertaciones el Dr. Elfes, con un estudio sobre «el progreso gradual en el conocimiento de Dios». El hombre tiene un deseo natural de conocer a Dios. Este deseo obtiene su satisfacción por el conocimiento natural y por la fe y la visión beatífica. Por su facultad intelectiva es el hombre imagen natural de Dios, por la gracia y la gloria, imagen sobrenatural.

Como se ve en estas disertaciones se tocan varios de los problemas más fun-

damentales de teodicea, los cuales están estudiados con verdadera competencia, haciendo a este libro verdaderamante recomendable para todo aquel que desee conocerlos a fondo.

Providencia y libre albedrío. Nuestros lectores tienen ya noticia de la polémica sostenida por el P. D' Ales, S. J. contra el P. Garrigou-Lagrange, O. P., la cual duró nada menos que *diez* años, y sabe Dios lo que hubiera durado a no haber mediado la obediencia. Ni corto ni perezoso, el P. D' Ales publica ahora en un volumen considerable (1) toda la polémica, invitando a su contrincante a que haga otro tanto, consejo que nosotros deseáramos que no siguiera.

Divide el P. D' Ales su libro en seis capítulos, cuyo contenido es como sigue: I) Ciencia divina y decretos divinos. II) En torno a la doctrina de Molina. III) Predeterminismo físico. IV) Predeterminación necesitante. V) Determinación y moción. VI) Cuestión de palabras y cuestión de principios. Tres breves apéndices completan la obra con un doble índice de autores y de materias.

Como todo libro confeccionado al calor de la disputa, reviste éste gran interés, ya por ser dos renombrados teólogos los que, en representación de dos escuelas, sostienen la disputa, ya por la importancia de las cuestiones que son objeto de discusión, ya en fin, por la fuerza y viveza de argumentación empleada por ambas partes. Pero al mismo tiempo se encuentran en este libro los mismos defectos que suelen encontrarse en casi todas las obras de origen polémico: el no estudiar la cuestión a fundamentis, o en sus principios, ni con la debida amplitud, sino ciñéndose al examen de dos o tres argumentos mejor o peor presentados por parte del contrincante; el examinar el pensamiento de Sto. Tomás a través de dos o tres textos aislados, y no en conformidad con el conjunto de su sistema. Sólo un trabajo que reuna estas dos condiciones, cuyo defecto acabamos de notar en la obra que reseñamos, puede derramar algún rayo de luz sobre cuestiones tan trascendentales como las que se debaten en la obra de D' Ales. Lo demás es perder tinta y tiempo y... embrollar y alambicar cada vez más las cuestiones. La posición que adopta D' Ales es esencialmente molinista. Todo su esfuerzo se dirige a defender la doctrina molinista de los inconvenientes y *absurdos*, que, en opinión de los tomistas, se siguen de admitirla. Para D' Ales Sto. Tomás jamás enseñó la premoción física; más aún: la premoción física es completamente ajena a su doctrina, hasta el punto de que «la determinatio ad se determinandum, del P. del Prado, sea un *mito*, comparable a la determinatio contingens, del P. Garrigou-Lagrange» (240).

Para D' Ales nada valen los nombres de Molina, Juan Azor, Martín Becano, Belarmino, Conimbricenses, Enrique Enríquez, Pereira, Suárez, Toledo, por no citar más que jesuítas, en opinión de los cuales Sto. Tomás enseñó la premoción física, al menos en algunos lugares de sus obras En cambio lo que sí vale son sus conocimientos de filología (!!!...) en virtud de los cuales cree llegar a demostrar la proposición por él asentada. Pero en fin... es nuestro propósito no romper lanzas contra nadie. Sólo sentimos que se estudie y se escri-

---

(1) *Providence et libre arbitre*, par A. D' Ales, S. J.—G. Beauchesne. En octavo, págs. 320.

ba con tanta ligereza sobre cuestiones tan difíciles y de trascendencia tan grande.

¿Gregorio de Valencia premolinista? En una interesante y bien documentada monografía (1) nos presenta el P. Hentrich a Gregorio de Valencia como un premolinista *sui generis*.

A continuación de un estudio preliminar, en que da a conocer las fuentes y la vida del P. Gregorio de Valencia (1-12), pasa el P. Hentrich al punto principal de su trabajo, que desarrolla en nueve capítulos. Estudia primero la dificultad y la historia del problema del concurso divino con la libertad humana (12-27). En este capítulo llama *bañezianismo* a la doctrina de Sto. Tomás, cosa bien extraña en un historiador, pues el mismo «Ratio Studiorum» de la Compañía, de 1586, y la respuesta de la Comisión constituída para analizarla y juzgarla, en la que tomó parte también Valencia, le dicen bien claramente lo contrario, por no atenernos nada más que a estos importantes documentos de la misma Compañía. Pero sigamos, que no hay peores sordos que los que no quieren oir.

Analiza después la parte *molinística* del comentario sobre Sto. Tomás hecho por Valencia en 1591-92 (28-57), y el sistema de la concordia propuesta en el mismo comentario, considerado en su conexión interna (c. III, pp. 57-70). Por último expone lo que él llama «*valencianismo*», o sea, la doctrina de Valencia acerca del acto libre y su original premolinismo (cc. IV-IX, pp. 71-151).

El «valencianismo» de Gregorio de Valencia, se presenta, sobre todo, en las cuestiones de la predestinación, de la gracia y de una manera especial en la cuestión de Scientia Dei, a propósito del conocimiento de los futuros libres. Caracterízase aquél por una original concepción del acto libre, muy poco fundada, por cierto, metafísicamente. En sentir de Valencia, la autodeterminación de la voluntad no es ningún *acto*, sino la misma *naturaleza* de la voluntad, que ella por sí misma acomoda diversamente, sin moción ni concurso previo alguno, tanto de parte de Dios, como de parte del entendimiento o de la misma voluntad. Es de tanta importancia este punto, que queremos copiar aquí algunos pasajes del mismo Valencia, para que el lector pueda darse alguna idea de su peculiar doctrina: «Idcirco libere potest mens habere et non habere naturales actiones, quia *natura ejus talis est et tanta perfectione praedita*, ut ipsa in se *absque hujusmodi mutationibus prioribus*, multo melius habeat perfectionem ad agendum, quam si perfectio aliqua ei adveniret per priorem mutationem, qua determinaretur ad agendum et non agendum... Ex quo cerni potest quanta sit libertatis nostrae paestantia, quamque *perfectionem Dei imitetur*, qui etiam, quod infinitae perfectionis plenus sit, indiferenter potest sine determinante aliquo a se distincto vel res efficere, vel non efficere» (p. 98). «Itaque dico, hominem vocatum posse absque ulla antecedente determinatione habere conversionem illo modo, quo quaeritur; idque hoc ipso quod excitatus

(1) *Gergor von Valencia und der Molinismus*. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benützung ungedruckter Quellen, von W. Hentrich, S. J.– Insbruck 1928, págs. VIII-169. Druck und Verlag von Felizian Rauch.

et adjutus gratia praeveniente potest accommodare seu applicare libertatem suam ad conversionem: quae quidem *accommodatio,* seu *applicatio libertatis, proprie neque ipsa conversio est, neque etiam aliquis alius motus seu actus intercedens, per quem habitualia* dona singulariter acceptentur; neque etiam *sola non resistentia;* quorum in argumento mentio facta est: *Sed est ipsa natura et perfectio liberi arbitrii,* quae ejusmodi est, ut cum sit indifferens ad agendum et non agendum, adeoque ad conversionem faciendam et non faciendam, excitata et adjuta divinitus per gratiam praevenientem, potest per se, sine aliquo alio motu intercedente et a se distincto, accommodari ad conversionem, potius quam ad alterum oppositum, scilicet, ad non conversionem» (p. 55-56). «... etsi nullae causae esse posunt quae non pendeant ab influxu Dei conservantis, nulla tamen est implicatio, si Deus talem perfectionem impertiret alicui causae, ut ipsa sola sufficeret effectui ad ipsum producendum *sine actuali cooperatione Dei*» (p. 116). Fácil es ahora calcular cuáles serían las consecuencias de esta doctrina aplicada por Gregorio de Valencia a los árduos problemas de la predestinación, de la gracia y de la ciencia de Dios.

Particularmente en esta última cuestión es donde se encuentra el original premolinismo de Valencia. En la Disputatio de scientia Dei, del año 1584, Gregorio de Valencia decía que los futuros libres los conoce Dios, no en algún decreto predeterminante, sino en sus causas en cuanto presentes a su eternidad infinita. Esto, que dada su teoría del acto libre, era muy lógico, no tenía fácil aplicación a los futuros libres condicionados. Valencia parece que no concede a Dios respecto de éstos, nada más que el conocimiento de su *posibilidad.* «Ex illis locis tantum sequi, quod Deus cognoverit tales effectus *possibiliter* admodum fuisse futuros. Hoc enim satis est ad hoc, ut volens certam facere salutem illius justi, tolleret illum de vita» (Scholastick, p. 104). En 1588-89, sale á luz la Concordia de Molina, y Valencia le arrebata la solución de la ciencia media para sus Commentarii theologici, entonces en prensa, los cuales aparecerán en 1591 completamente *molinizados,* haciéndose desde entonces Valencia el defensor más acérrimo de la ciencia media.

El P. Hentrich ha podido comprobar, después de publicado este libro, el original premolinismo de Valencia, encontrando un dictado inédito de los Commentarii del año 1579, donde falta completamente la solución molinista del conocimiento de Dios en los futuros condicionados. Valencia era, sin duda alguna, por su teoría del acto libre, la tierra más abonada que podía darse para que en ella prosperara el germen del molinismo, en él ya antes latente. El P. Hentrich publicó, a dos columnas, la comparación entre los dos comentarios, en la revista Scholastik, año 4.°, cuaderno 1.°

Es indudable que el P. Hentrich, contribuye de una manera poderosa a esclarecer la personalidad teológica y filosófica de su hermano de profesión, Gregorio de Valencia; pues aparte de ésta que bien podemos llamar adquisición histórica, tiene otras, también importantes, como la de quitar a Valencia la paternidad del Commentarius in libros Aristótelis de Anima, de 1570, restituyéndola a su legítimo padre, Diego Borraz, también de la Compañía de Jesús (p. 87-92).

Nosotros no podemos menos de felicitar al autor por este interesante libro,

haciendo votos porque nos vaya descubriendo más noticias interesantes sobre el molinismo.

De mucho menor valor, aunque perteneciente también a la historia del molinismo, es el opúsculo del P. Juan de Jesús María (1), editado ahora por vez primera por el P. Anastasio de S. Pablo, ambos carmelitas descalzos. En él se propone el P. Juan de Jesús María probar la *probabilidad* de la doctrina sustentada por ambas partes contendientes en las Congregaciones de Auxiliis acerca de la eficacia de la gracia. Se divide el libro en tres partes: en la primera expone los puntos comunes a tomistas y molinistas, y los en que discrepan (11-12). En la segunda trata del sistema tomista, el cual prueba después por la Sagrada Escritura, los Concilios, los SS. Padres y por la razón teológica, y se resuelven *catorce* argumentos de la parte contraria (13-49). En la tercera se sigue igual procedimiento con el sistema molinista, aunque con mucha mayor brevedad (49-62). El editor nos advierte además que la parte tocante al sistema tomista está escrita en el original con letra mayor y más reposada que la que emplea en la exposición del sistema contrario. «Scriptura caligraphica est lectuque facilis. Siquidem litterarum formae sat magnae sunt, quamvis in tertia parte (ubi jesuitarum opinio exponitur) paulo minores manuque velociori conscriptae» (1).

El P. Anastasio cree que este opúsculo fué escrito en los últimos años del Pontificado de Clemente VIII, o sea hacia 1601-1605, aunque los argumentos no convencen, pues no concuerdan las relaciones. También cree el buen Padre que este opúsculo influyó grandemente en la determinación de Paulo V, prohibiendo que ninguna de las partes litigantes calificara a su contraria con censura. No hemos de ser nosotros quien tratemos de quitarle tal creencia.

Evolución del dogma. Esta cuestión tan agitada en los tiempos del modernismo, puede darse hoy por definitivamente resuelta con la obra, verdaderamente magistral, del P. Marín-Sola, *La evolución homogénea del dogma católico.* El P. Grandmaison publicó por aquellos tiempos, en diferentes revistas, una serie de importantes artículos que, reunidos en un volumen (2), sacan hoy de nuevo a luz sus hermanos en religión. En él se estudian estas tres cuestiones entre sí intimamente relacionadas: naturaleza del dogma (275-329); elasticidad de las fórmulas dogmáticas (1-67), y desarrollo del dogma católico (67-275), que es la parte principal. Nada tiene de extraño que las ideas del Padre Grandmaison sobre la evolución del dogma resulten hoy un poco atrasadas e imperfectas. El dogma progresa, dice el ilustre jesuíta, pasando la doctrina revelada de lo *implícito* a lo explícito. Pero ¿qué entiende el P. Grandmaison por lo *implícito* en el progreso del dogma? Desde luego niega todo progreso

(1) *Tractatus de probabilitate utriusque partis in controversia de efficatia gratiae,* auctore Ven. P. Joanne a Jesu Maria, nunc primum in lucem editus a P. Anastasio a S. Paulo. Romae, apud Curiam Generalitiam, 1929. Un folleto en 4.° mayor de 62 págs.

(2) *Le dogme chretien,* sa nature, ses formules, son developement. Beauchesne, 1928. En 8.°, págs. 332.

por medio de la definibilidad de las conclusiones teológicas. Copiemos sus mismas palabras. «Serán excluídas por este título, para entrar con pleno derecho en el desarrollo *teológico,* todas las inferencias, todas las deducciones en las cuales interviene eficazmente un razonamiento propiamente dicho, un término medio naturalmente conocido y obrador (agissant), un discurso lógico que va más allá de una simple exposición de términos. Ninguno de estos juicios derivados, ninguna «conclusión teológica» nos parece, de suyo, poder suministrar *materia* a un desarrollo dogmático. Algunos teólogos ilustres han juzgado de otra manera en otro tiempo... Pero esta opinión, generalmente abandonada después, no parece que deba ser seguida nunca». A pesar de esto, el desarrollo del dogma no se limita, según el P. Grandmaison, al paso de lo formal implícito a lo explícito (255-56), sino que se extiende también a lo *virtual implícito,* por el que principalmente se verifica el progreso dogmático (256-271). Y esta doctrina la presenta como la propia de Suárez. Pero ocurre preguntar: ¿el paso de lo virtual implícito a lo explícito puede verificarse si no es por medio de una propia y rigurosa conclusión teológica? ¿Lo contrario no equivaldría a divorciar por completo la teología de la fe? Y entonces ¿qué teología sería la nuestra? Y si sobre esto se tiene en cuenta que el virtual implícito, o por otro nombre, *connexivo,* de Suárez (que es lo que entiende el P. Grandmaison por virtual implícito), no es revelado, razón por la cual el propio Suárez acudió a la peregrina teoría de una nueva revelación incluída en toda definición de la Iglesia, tenemos además que el desarrollo del dogma se verifica en plena heterogeneidad con el dato revelado. Por esto creemos que el P. Grandmaison no sólo no expone la verdadera doctrina acerca del progreso del dogma, sino que además da a entender que no comprendió la del propio Suárez, que él presenta como la única salvadora, así como tampoco la de otros grandes teólogos antiguos como Melchor Cano, Andrés Vega y Gabriel Vázquez, a quienes cita como mantenedores de *una misma opinión* acerca de la definibilidad de las conclusiones teológicas. Sin embargo esta obra puede todavía ser útil para el lector, no sólo por la nitidez con que se exponen las doctrinas contrarias modernistas, sino también como un testimonio de la confusión de ideas acerca del desarrollo dogmático en que los teólogos andaban en tiempos del modernismo, todo ello debido a la confusión que en este punto introdujera mucho antes el eximio teólogo de la Compañía, Francisco Suárez.

Trinidad.—Tres obras de carácter histórico tenemos a la vista acerca de este misterio. La parte especulativa puede decirse que quedó agotada con Santo Tomás y los grandes escolásticos. Los teólogos de hoy prefieren estudiarlo desde el punto de vista histórico y positivo, lo cual no deja de tener gran interés y arrojar mucha luz sobre gran parte de las cuestiones especulativas.

El Dr. Schmans (1) estudia la doctrina psicológica de S. Agustín en la explicación de la Sma. Trinidad. Es una buena contribución para el próximo centenario del Doctor de la Gracia. Previo un largo índice de obras consultadas

---

(1) *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus.* Tomo 11. Münster. Beitrage zur Theologie. Aschendorff-Verlag, Münster, 1927. Págs. XXVI-432.

por el autor, caracteriza en una amplia introducción la personalidad teológica del Obispo de Hipona en relación con los escritores eclesiásticos anteriores, particularmente respecto de la exposición trinitaria, desarrollando con amplitud el concepto de Logos=Verbum divinum. Pasa después, en el capítulo primero, a explicar las ideas y doctrinas de S. Agustín sobre la Trinidad, especialmente las que se encuentran en *De Trinitate;* procesiones, relaciones, personas, teofanías y misiones divinas, incomprensibilidad del misterio y su declaración por analogías, tales como *fons, fluvius, potatio,* esse, substantia, proprietas. En el capítulo segundo estudia la exposición del dogma, según S. Agustín, hecha por medio de analogías tomadas de la Psicología. Es la parte más interesante, y por desgracia, también la más oscura de la obra. Desenvuelve las tres famosas analogías augustinianas: a) esse, cognoscere, velle; b) mens, notitia, amor; c) memoria, intelligentia, voluntas, tratándolas primeramente en conjunto, y después cada una en particular, juzgándolas después y determinando su valor explicativo. Por fin enumera, en el último capítulo, las cuestiones trinitarias que dejó S. Agustín por resolver a los Escolásticos y que ninguno declaró mejor que Sto. Tomás.

Es una obra de indiscutible mérito, y que puede servir aún para los que no dominan el alemán, por las numerosas citas, en latín, que hace de los pasajes más notables del Obispo de Hipona.

El Dr. Stohr estudia en otro libro (1) la doctrina trinitaria de Udalrico de Estrasburgo, que fué uno de los más fieles discípulos (demasiado por desgracia) de Alberto Magno. Tiene dos partes. En la primera expone la doctrina que Udalrico tiene en la inédita Summa de Bono, siguiendo el orden del mismo: procesión del Hijo y del Espíritu Santo, misiones ad extra, semejanza e identidad de las personas divinas, propiedades y nociones. En la segunda define la posición filosófico-teológica de Udalrico entre neoplatonismo de S. Agustín y aristotelismo de Sto. Tomás, pues no supo tomar posición clara por uno de los dos partidos. La obra demuestra gran erudición en el autor, teniendo más interés para el historiador que para el teólogo.

La obra del P. J. Lebreton (2) es más amplia. Con las ediciones va creciendo en volumen. Después de las cinco del primer volumen, que abarcaba los orígenes, o sea, la Escritura Sagrada del A. y N. T., aparece ahora la sexta edición refundida y acrecentada con un segundo volumen, que va desde S. Clemente a S. Ireneo.

Comienza el estudio del más alto misterio de la fe cristiana por los dioses helénicos, y el culto de los reyes, por las interpretaciones que de tales supersticiones daban los filósofos y por las doctrinas que los mismos filósofos ofrecen sobre el *logos* o sobre el espíritu. Y esto para exponer los datos escriturísticos

(1) *Die Trinitatslehre Ulrichs von Strassburg*. Tomo XIII. Münst. Beitrage. Aschendorff-Verlag, Münster, 1928. Págs. X-241.

(2) *Histoire du Dogme de la Trinité dés origines au Concile de Nicée*. I. *Les origines*. Págs. XXIV-694, en 4.°. II. *De St. Clement a St. Irénée*. Págs. XXII-701, en 4.° París, 1927 y 1928. G. Beauchesne, editeur.

sobre el misterio. El mismo método se echa de ver en el segundo volumen, que empieza por la religión popular, las divinidades abstractas, la religión de los astros, los cultos orientales y sus misterios, la religión de los filósofos. Poca más relación que estos errores tienen con la verdad cristiana los sistemas gnósticos y el marcionismo.

Sin embargo por poco que todas estas doctrinas sirvan para explicar y definir el dogma de la Trinidad, sirven mucho para poner de relieve la distancia que media entre esas doctrinas y la cristiana, y cuán imposible era que de las primeras saliera por natural evolución la segunda, según pretenden los racionalistas. De modo que el conocimiento de estas doctrinas paganas o heterodoxas, ni es extraño al teólogo ni al apologista. Además, esas doctrinas han tenido influencia en el desarrollo del dogma, unas veces por la oposición del error contra la verdad, otras en la manera de expresar el dogma algunos escritores eclesiásticos, pues no hay que olvidar que la cultura helénica ejerció una gran influencia en los que, como los Apologistas, venían de la filosofía a a la fe, y al recibir ésta no desechaban su profesión de filósofos.

La exposición propiamente teológica del dogma en la Biblia está trazada con un plan progresivo, empezando por el A. T., en que Dios comienza preparando la mente de su pueblo para la revelación del gran misterio. Esta tiene lugar en el N. T., pero no desde el primer momento, de una manera perfecta, sino poco a poco. Después de la unidad de Dios, que era el artículo fundamental de la fe israelita, el dogma fundamental de la revelación cristiana en Jesucristo, Hijo de Dios, revelador del Padre, y que parte de este mundo prometiendo al Espíritu Santo. Esta es la suma de la doctrina, que, no de una manera sistemática, pero suficientemente clara, nos enseña primero Jesucristo y luego los Apóstoles. Con muy buen acuerdo empieza la exposición teológica del segundo volumen por la fe de la Iglesia, manifestada en la liturgia bautismal, en la oración y el culto. De la Iglesia reciben los Padres la fe, y para extender, defender y edificar la Iglesia, la explican ellos en sus escritos. En este primer período una dificultad especial ofrecen los Apologistas, los cuales, dirigiéndose a los gentiles y queriendo atraer la atención hacia la verdad cristiana, se valen de las doctrinas filosóficas, que habían antes cultivado. Si esa exposición de los Apologistas se fuera a tomar como la expresión fiel de su fe, habría ciertamente que decir, que no se ajustaba a la de la Iglesia. Pero muy lejos estaba de la mente de un S. Justino, que ofreció su vida por Jesucristo en el martirio. Sus apologías son únicamente una invitación dirigida a los paganos para que reflexionen sobre la alteza y la dignidad de esta nueva filosofía, por ellos tan perseguida, dejando luego a los ministros de la Iglesia el oficio de declarar el sentido preciso de la fe a los que se resolvieran a abrazarla.

Lo dicho no es más que una idea somera del método del P. Lebreton en la ejecución de su plan, que deseamos pueda completar para bien de la literatura católica.

Inhabitación de las divinas Personas.—Con el intenso resurgimiento de los estudios místicos en estos últimos años, se ha puesto casi de moda entre los teólogos este tema. Es bastante la producción literaria alrededor de él. Nosotros sólo nos ocuparemos de las obras de fondo, dejando a un lado artículos

de revista siempre de menor importancia. En general puede decirse que no se ha avanzado un paso en el esclarecimiento de esta misteriosa verdad, base de toda la vida del espíritu; se resucitan doctrinas antiguas, yéndose después cada uno con quien más le agrada.

El P. Galtier publicó no hace mucho una obra (1) que lleva por título casi el mismo de este epígrafe. Se divide en dos partes: el *hecho* y el *modo*. La primera comprende tres capítulos en los que expone y refuta ampliamente las opiniones de Petau, Scheeben y de Regnon. A propósito de este último, que como es sabido admitía una influencia distinta de cada una de las divinas Personas en nuestra santificación, opinión después seguida por otros teólogos místicos que buscaban además apoyo en otras autoridades de poco o ningún valor en tales cuestiones, hace un juicio muy certero y riguroso el P. Galtier, que hacemos nuestro, y por eso trasladamos aquí. Dice así: «En lo que se ha convenido en llamar «apropiación», algunos verían de buen grado un subterfugio de los teólogos para velar en último recurso, su impotencia para explicar el misterio de las operaciones divinas. Pero cuanto más el misterio nos excede, tanto más importa no acomodarlo a las fantasías de nuestra imaginación. Además, y sin que haya lugar para *vindicar* aquí la ley de la apropiación de un desdeño demasiado simplista, es preciso excluir absolutamente que se la pueda sustituir, en las operaciones divinas, con esta distribución de papeles y esta repartición de influencias, de las cuales, a primera vista, el espíritu humano sacaría tan fácilmente partido. El hecho, por el contrario, de conducir ahí, basta para manifestar la falsedad del principio subyacente a la teoría de la inhabitación personal y distinta de las personas divinas: reconocerles a cada una una influencia aparte, de donde resulte un modo de presencia particular, y atribuirnos a nosotros mismos respecto de ellas relaciones reales realmente diversas, sería minar la doctrina de la perfecta unidad de su naturaleza y de su actividad» (126-27).

En toda esta primera parte camina el P. Galtier con paso firme y seguro. Viene después la segunda, donde examina el *modo*, o sea, la razón de la inhabitación de las divinas personas en el alma en gracia. Y aquí es donde no anda tan seguro.

Expone primero y refuta las opiniones de Juan de Sto. Tomás y de Suárez. Es interesante la refutación que hace de la opinión de los Salmanticenses, que es también de Suárez, Gonet, Billuart y de muchos modernos, la cual, aunque no sea nueva, no por eso es menos verdadera. «Seguramente que la amistad tiende a la unión, *moviendo a desear y buscar* la presencia del amigo. Unicamente en este sentido produce efectivamente (facit effective) la unión o presencia mutua (secundum rem) de las sustancias. Pero no le es esencial el realizarla. La única unión de la cual ella es por sí misma principio formal, es la unión *afectiva* (secundum affectum); y todo el mundo sabe muy bien que el ardor e intensidad del amor no basta para suprimir las distancias. Bien es cierto que el poder hacer esto pertenece aquí al principal de los dos amigos,

(1) *L' habitation en nous des trois Personnes*. Le Fait, le mode, par Paul Galtier, S. J. Beauchesne, 1928. Un tomo en 8.°, págs. XVI-262.

Pero no se trata de saber si es *posible* a Dios comunicarse desde ahora a nuestra inteligencia y a nuestro corazón como lo hará más tarde, sino únicamente si lo quiere, y si *lo hace*. Que la amistad consumada del cielo establezca entre El y nosotros la presencia sustancial, se puede admitir sin dificultad, sin que por esto tengamos que hacer lo mismo con la caridad de *viadores,* aunque ésta sea como las primicias de aquélla» (162-63). Este argumento, sacado de la misma esencia de la caridad, es, en nuestro sentir, convincente.

Pasa después, en el capítulo segundo de esta segunda parte, a resolver de la cuestión. El autor se inclina por la sentencia de Vázquez un poco más desarrollada. La gracia no es únicamente, ni aun propiamente, el resultado de una eficiencia o de lo que se podría llamar la virtud operativa de Dios. Imagen de Dios en nosotros, no es producida en nosotros a no ser por una *aplicación directa* e *inmediata* que las divinas personas nos hacen de su divina sustancia. La participación de la naturaleza divina por la gracia, no se concibe sin la persistencia en el don creado del don increado, que es su principio. La obra realizada responde más bien a la causa *ejemplar* que a la eficiente. La conclusión se impone: en la producción de la gracia se verifica una operación propiamente *asimiladora* de nuestro ser *a las divinas Personas,* la cual por su misma naturaleza exige y explica la presencia especial de Dios peculiar a las almas justas (228-37).

Creemos que Vázquez rechazaría de plano las adiciones o explicaciones que de su doctrina hace el P. Galtier. Muévenos a decir esto la razón siguiente. La gracia es efecto de las tres divinas Personas en cuanto son *una natura, unus Deus;* y esto ya se trate de la causa eficiente o de la ejemplar, como es doctrina común de los teólogos, y particularmente de Sto. Tomás. Por consiguiente, en la producción de la gracia en las almas justas no se puede buscar, ni la razón de una semejanza, ni la presencia real de las divinas Personas *como distintas entre sí,* puesto que la producen en cuanto son un *sólo Dios.* Y de la presencia de las divinas Personas en cuanto distintas, en el alma en gracia, es de lo que se trata y no de otra cosa. Vázquez sabía esto muy bien, y por eso no se le ocurrió decir tal cosa, contentándose con una presencia especial de inmensidad. La asimilación con las divinas Personas que deriva de la producción de la gracia es una asimilación por *apropiación,* y por lo tanto *in essentialibus.* Secundum personalia, Sto. Tomás pone la imagen remotísima y analógica de la Trinidad, «prout possibile est», no en el alma, ni en la gracia producida, sino supuesta ésta, «primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente *secundum actus;* prout, scilicet, ex notitia quam habemus, cogitando, interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorrumpimus; sed quia principia actus sunt habitus, et potentiae, unumquodque autem virtualiter est in suo principio, *secundario, et quasi ex consequenti* imago Trinitatis potest attendi in anima *secundum potentias, et praecipue secundum habitus,* prout in eis scilicet actus virtualiter existunt» (I. P., q. 93, a. VII). Creemos inútil seguir, aunque nos sería fácil. Por el camino del P. Galtier no se puede dar razón, ni explicación teológica fundada de la inhabitación en nosotros de las divinas Personas. Ya hace mucho tiempo que está abandonado, por erróneo y extraviado ese camino.

Su obra es sin embargo digna de leerse, por lo erudita y por las muchas cosas buenas que contiene.

En el segundo volumen de su magnífica obra «La structure de l' ame et l' experience mystique» (1), dedica el sabio P. Gardeil una sección (6-87) al estudio de esta importante cuestión, en la que expone de manera magistral el verdadero pensamiento de Sto. Tomás sobre este particular.

Trataremos de resumirlo lo más brevemente posible. La presencia de inmensidad no puede ser la razón adecuada de la inhabitación de las divinas Personas en el alma justa, porque sólo engendra en la creatura una relación con el Dios *uno,* como causa eficiente de la naturaleza y de la gracia. Vázquez no tiene razón. Por otra parte la caridad, considerada precisivamente de la presencia de inmensidad, como parece hacerlo Suárez, tampoco basta por sí sola para constituir en nosotros la presencia de las divinas Personas, porque formalmente la caridad es unión *afectiva,* la cual puede darse con o sin la presencia real. Propio de ella es *tender* a la presencia del amante con el amado, pero *formalmente* ni es esa presencia ni la constituye. Por esto mismo el razonamiento de Suárez no convence. El verdadero pensamiento de Sto. Tomás hay que encontrarlo en un término medio. Por una parte presupone la presencia sustancial de Dios al alma en cuanto causa de la gracia. Este Dios *sustancialmente* presente al alma es *uno* en su esencia y *trino* en sus Personas, pero por la gracia en cuanto *efecto* de Dios, no está presente al alma como *trino* sino como *uno*. Mas, en virtud de esa gracia sobrenaturalizadora y divinizante de nuestras facultades y energías, una *nueva relación,* no considerada por Vázquez ni por Suárez, se origina en nosotros respecto de Dios, la cual no podían producir ni la presencia de inmensidad sola ni la caridad precisivamente de la presencia de inmensidad, por la cual nuestras facultades se terminan en Dios, presente a nosotros, tal como *és en sí mismo, uno* en su esencia y *trino* en sus Personas, viniendo desde entonces la Trinidad beatísima a morar en nosotros a la manera que un espíritu mora en otro espíritu, como *objeto* de nuestro conocimiento y de nuestro amor. La gracia es por consiguiente la razón adecuada de la inhabitación de las divinas Personas en nosotros, mas no en cuanto *efecto* especial de Dios, sino en virtud de la nueva relación que causa en nosotros respecto de Dios uno y trino, sustancialmente presente ya a nosotros por la producción de la gracia.

Inútil es añadir que reputamos ésta como la única manera legítima de interpretar el pensamiento de Sto. Tomás, sobre todo en la I. P. q. 43, a. 3.

De cultu eucharistici Cordis Jesu.—Con este titulo publica el P. Desiderio Castelain, C. SS. R. un extenso libro (2) dedicado a defender y propagar

(1) *La Structure de l' âme et l' expérience mystique,* par le Père A. Gardeil, O. P.—París, J. Gabalda, 1927. Tomo 2.°, págs. 370.

(2) *De cultu eucharistici Cordis Jesu,* historia, doctrina, documenta. Auctore D. Castelain, C. SS. R.—Paris, Beauchesne, 1928. Un tomo en 4.° menor, págs. XVIII-358.

la devoción al Corazón eucarístico de Jesús. Divídese en tres partes: historia, doctrina, documentos. En la primera expone con todo género de detalles las numerosas vicisitudes porque ha pasado esta devoción; en la segunda su naturaleza, carácter, relaciones con otras devociones, especialmente con la del Corazón de Jesús, fundamento de ella en el Evangelio y la tradición, conveniencia, utilidad, oportunidad, etc. (57-219). En la tercera trae uno tras otro todos los documentos emanados de la autoridad eclesiástica (Santa Sede, Cardenales, Obispos) acerca de esta devoción. Es la obra más completa que puede buscarse acerca de este particular.

El P. Castelain es un ardoroso apologista de la devoción al Corazón eucarístico. Llega a tanto su entusiasmo *por ella*, que llama «infierno» (13) a la oposición con que en sus principios tropezó, y dice que fueron *suscitados por el enemigo infernal* los que en un principio le hicieron frente (12-13).

Nosotros, a la verdad, sin negar su legitimidad en el sentido y con las restricciones que le ha puesto la Iglesia, no vemos motivo para tanto entusiasmo. Nos parece mucho más completa, más perfecta y más conforme con el sentido tradicional, la devoción a la persona de Jesucristo en el Santísimo Sacramento del altar. ¿Y por qué tanto empeño en buscar una cosa menos perfecta, teniendo otra más perfecta, más comprensiva, más teológica y universalmente consagrada por la tradición cristiana? ¿No hay en esto de las devociones algo del prurito y manía de la moda y de la novedad?

Ya sabemos que el P. Castelain quiere satisfacer todos estos reparos, que a él tal vez le parecerán inspirados por el enemigo infernal, procurando calcar esta devoción en el Evangelio y la tradición. Pero ¿de qué manera? Aduciendo aquellos pasajes en que se habla simplemente de la institución del Santísimo Sacramento, o del amor de Dios al hombre en general. Veamos un ejemplo, y escogemos nada menos que el testimonio del Cardenal Cayetano. Dice así este insigne teólogo: «Quod vero (Eucharistia) sit quoddam supernaturale continens ineffabiles divinae largitatis divitias, patet per Urbanum Papam dicentem: Volens adhuc ipse in nobis suam exuberantem charitatem praecipua liberalitate monstrare, *semetipsum*... nobis exhibuit: et transcendens omnem plenitudinem largitatis, omnem modum dilectionis excedens, attribuit *se* in cibum» (in III P. q. 73. a. 5) (121-22).

De sacramentis.—Sobre los sacramentos en general y sobre el bautismo y la confirmación en especial, publica el P. Schembri un estudio (1) breve, sencillo, claro, y sin aparato de ninguna clase, ni escolástico ni crítico. Va dividido en tres partes: *a)* de sacramentis in genere (1-108); *b)* de sacramento baptismi (108-49); *c)* de sacramento confirmationis (156-71). En general parece inspirarse bastante en la obra de Hon. del Val.

Con él defiende la causalidad física indirecta. La principal razón parece ser porque así se explica mejor la reviviscencia de algunos sacramentos (43-57).

---

(1) *De Sacramentis*. Vol. I.—*De Sacramentis in genere, de Baptismo, de Confirmatione*. Auctore P. A. M. Schembri, O. S. A.—Marietti, 1929. Un tomo en 4.°, páginas VII-171.

En cuanto a la institución por Jesucristo de la materia y forma de los sacramentos establece: «Elementa Sacramentorum non tantum in genere, sed et in specie Christus determinavit». He aquí cómo lo explica siguiendo a Del Val: «Statuit 1.º Christum non quidem in individuo, neque tamen in genere tantum sacramentorum materiam determinasse. 2.º Ipsa determinatio specifica potuit esse magis vel minus stricta ex voluntate Christi, secundum quod natura cujusque sacramenti expostularet. 3.º Quod dicitur de materia, proportionate dicendum est etiam de forma» (82-83). Pero esta teoría exige un complemento para algunos sacramentos como el del orden y confirmación que no encuentran en ella explicación histórica. Hélo aquí: «Supponere possumus, Christum, ob specialem Confirmationis et Ordinis, designasse in specie duplicem materiam sufficientem et alternative necessariam, ita ut quaelibet earum uti sufficiens proponatur, quia sufficienter exhibeat significationem sacramentalem; utriusque autem materiae conjunctio sit convenientior ad pleniorem significationem, sed non necessario ex intentione Christi ad essentiam sacramenti... Hoc modo optime explicaretur diversa consuetudo ac praxis apud diversas Ecclesias.— Quoad formam autem, differentia apud diversas Ecclesias potius grammaticalis est, ideoque Christus determinasset substantialem sensum, utrum autem iste sensus exprimeretur forma deprecativa vel indicativa reliquisset Ecclesiae determinandum, quae hac in re optime potuisset indoli linguae obtemperare» (83-84). Nos parece esta teoría demasiado *apriorística* y arbitraria para que pueda merecer nuestro asentimiento. Otras hay más razonables y fundadas en la tradición, las cuales el P. Schembri ni expone siquiera, como si para él no tuvieran ningún valor.

No acertamos a comprender el correctivo que hace a Cayetano, en la página 128, cuando al hablar de la invocación de las tres divinas personas, en la colación del bautismo, escribe: «Errat proinde Cajetanus qui dicit: «manifeste constat quod nec Pater significat Divinum Patrem, sed Patrem absolute, nec Filius significat Divinum Filium, sed Filium absolute. Unde, nisi ad implicitum significatum recurratur, forma ipsa instituta a Christo non significat ex vi nominum divinas personas». Errat inquam, et ejus opinio est *omnino* falsa»...

Hemos leído la cuestión 66 a. 6, citada por el P. Schembri, y ni en ese artículo, ni en los restantes de esa cuestión encontramos tales palabras de Cayetano. Además la misma manera de escribir ese testimonio demuestra que el P. Schembri no entendió a Cayetano. Porque la expresión «*Filium absolute*», y su semejante «*Patrem absolute*», por lo mismo que significan *cualquier hijo* o *cualquier padre,* no se pueden escribir con mayúscula, a no ser cambiando por completo de sentido la expresión. Y lo que dice Cayetano en a. 5, no en el 6, es sencillamente que estos nombres significan las divinas personas *ex usu,* non vi nominis, y que no ve él por qué no sería válido el bautismo conferido en nombre de la Santísima Trinidad, pero con otros nombres equivalentes y que se encuentran en las mismas condiciones, como Genitor, Genitus, etc. Oigámosle a él mismo. «Ego autem considerans priscorum Patrum dicta, ab his dissentio (Sto. Tomás, Escoto, Durando, etc.), motus ea ratione, quod identitas nominum quoad significatum secundo modo (ex acommodatione usus) accipienda est in proposito, ut scilicet tunc solum sit variatio nominum quoad significatum, quando variatur significatum, ad quod ex accommodatione usus in forma

sacramenti applicantur. Exempli causa: cum dicitur in baptismi forma, in nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti; Pater ex accommodatione usus applicatur ad significandum primam personam Trinitatis, et similiter Filius ad significandum personam, quae secunda est in Trinitate, et simile est de nomine Spiritus Sancti. Nam ex vi nominum nec omnia simul significant illas tres divinas personas, nec aliquod eorum significant aliquam personam divinam: quodlibet enim eorum ex vi nominis *commune est multis,* ut de se patet». Nos parece que una censura tan fuerte a un teólogo de la talla de Cayetano, requería siquiera la lectura de sus palabras, verdaderísimas y llenas de un sentido obvio y profundamente teológico, en lo mismo que las critica el P. Schembri, es a saber, que los nombres de «padre» e «hijo» absolutamente tomados, no signifiquen las divinas Personas.

Terminamos recomendando esta obra por su claridad y facilidad a todos aquellos que, sin gran esfuerzo, quieran enterarse de estas cuestiones sacramentarias. Como libro de repaso nos parece bueno; para obra de texto, o de consulta, nos parece demasiado poco.

De un valor mucho más grande son los dos opúsculos que acaba de publicar el P. D' Alés, el primero sobre el Bautismo y la Confirmación; y el segundo sobre la Eucaristía (1). Siguiendo el método de enseñanza del Instituto Católico de París, del que es ilustre profesor el P. D' Alés, simultanea la doctrina *de sacramentis in genere* con la del bautismo en particular. Claro está que esto tiene sus ventajas y sus desventajas también, pero el P. D' Alés dice que de esto último no tiene él la culpa, y por esto no hemos de reñir.

Después de rechazar los sistemas de la causalidad ocasional, moral, dispositiva, termina inclinándose por la causalidad física instrumental de la gracia por los sacramentos, como un sistema *perfectivo* de todos los otros. Plácenos copiar sus mismas palabras: «Solum videbur ad finem persequi id quod sacra documenta insinuant de ipso opere Sacramenti. Nam cum systema causalitatis moralis aptissime exprimat id quod Sacramento convenit secundum lineam causalitatis finalis et intentionalis, reliquum est ut exprimatur etiam id quod Sacramento convenit secundum lineam causae efficientis; ad quod attendi oportet hierarchiam illam instrumentorum sub Deo causa principali. 1.° loco stat Christus Dominus, quod est instrumentum Deo conjunctum. Secundo loco, homo sacramenti dispensator ac minister, quod est instrumentum a Deo sejunctum. Tertio loco, ipsum elementum materiale, quod homo minister adhibet ad opus sacramenti. A primo autem ad ultimum, eadem est efficientia divina, quae mediis instrumentis attingit opus immediatione virtutis. Descriptio causalitatis sacramentalis *omnino indiget illo complemento.* Quapropter systema-causalitatis physicae admitimus, non sane ut exclusivum aliorum, sed ut perfectivum» (De Baptismo, 134-35).

En cuanto a la institución por Jesucristo de los sacramentos, distingue cui-

---

(1) *De Baptismo et Confirmatione.* II. *De Sanctissima Eucharistia* (Prima lineamenta), auctore A. D' Alés, S. J. Beauchesne, 1927 y 1929. En 4.°, págs. XV-245 y XV-176.

dadosamente el *hecho* de la institución, de la *designación* de la materia y de la forma: «Hac distinctione adhibita facile concedunt omnes theologi catholici salvum esse non posse sacramentum nisi salva sit institutio Christi. Eatenus enim operatur sacramentalis ritus ut signum efficax gratiae, quatenus representat id quocum Christus voluit connectere gratiam. Unde colligent omnes ad substantiam Sacramenti, quam Patres Tridentini salvam esse voluerunt, pertinere ritum concretum, quisquis est, institutum a Christo, sive *immediate* sive *mediate*. De assignatione materiae et formae, non idem viget consensus. Licet enim doctrina catholica describat Sacramentum ut constans ex duobus partibus essentialibus, quae sunt materia et forma, non ita disserte neque uniformiter connectit illas partes, materialiter spectatas, cum institutione Christi. Quapropter, et ante et post Concilium Tridentinum, varie de hoc opinati sunt theologi catholici. Ad rationem Sacramenti christiani, requiritur determinatio materiae et formae, quae sit juxta institutionem Christi. Porro institutio Christi definiri nequit *a priori*... sed *ex traditione* Ecclesiae discendum est. Nulla apparet *a priori*... repugnantia in hoc quod unus et simplex actus institutionis a Christo factae descendat ad operationem per ritus multiformes, ita ordinante Christo, aut ex mandato Christi Apostolis, et dispensante Ecclesia pro diversitate temporum et locorum. Uniformitas illa, quam in Baptismo et Eucharistia videmus, pertinet ad materiale ritus, non ad formale institutionis, quod, per se loquendo, in aliis Sacramentis salvum esse potest sine materiale uniformitate ritus. Haec est ipsa substantia Sacramenti, formale institutionis, quod illaesum servat Ecclesia» (ibid. 44-45). A muchos teólogos seguramente no satisfará todo lo que el P. D' Alés dice en estas palabras.

En la cuestión «de salute fidelium», después de rechazar varias opiniones, entre ellas la atrevida por no decir «temeraria» del P. Billot, se refugia en la fe *implícita* en un Dios provisor «secundum modos sibi placitos» (159-167).

Defiende la tesis del P. La Taille respecto de la Eucaristía como sacrificio. He aquí cómo la formula el P. D' Alés: «Sacrificium eucharisticum formaliter consistit in actu oblationis; materialiter in distincta consecratione specierumqua visibiliter representatur mors Christi cruenta» (116). Indudablemente que esta opinión merece ser tenida muy en cuenta.

Terminamos recomendando estos dos excelentes opúsculos, aunque no todo lo que en ellos se enseña sea doctrina tomista, tanto a profesores como alumnos, por la competencia, claridad y, sobre todo, por el pleno desenvolvimiento del argumento de tradición, con que están desarrolladas todas estas cuestiones. Que siga el ilustre jesuíta regalándonos monografías como éstas sobre los demás sacramentos.

La naturaleza de la Transubstanciación (1), según Sto. Tomás y Escoto, tal es el tema de la disertación Doctoral presentada por el P. V. Cachia para obtener la Laurea en teología por el Colegio Angélico de Roma. Es un estudio compendioso, denso, rigurosamente escolástico, y profundo del tema. En ella

(1) *De natura transsubstantiationis juxta S. Thomam et Scotum*, auctore P. V. Cachia, O. P.—Romae, Collegio Angelico, 1929. Un folleto en 4.° mayor, págs. XII-78.

contrapone vivamente el autor el concepto escotístico de la Transubstanciación, *annihilatio-adductio,* al tomista por conversión de la substancia del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo. Verdaderamente tiene aquí perfecta aplicación lo que reza el adagio escolástico: «contraria juxtaposita magis elucescunt»; pues al comparar la doctrina de Sto. Tomás con la de Escoto, aparece aquélla más conforme con la Sagrada Escritura y con los Stos. Padres, al par que es más armónica con sigo misma. Tesis como esta justifican plenamente el título del doctorado en la ciencia más elevada que, sin algo por el estilo que lo acredite, se reduce muchas veces a una pura denominación extrínseca sin fundamento alguno en el sujeto. El lector no se llamará a engaño si se hace con ella.

La historia del sacramento de la penitencia ofrece al teólogo no pocas dificultades. Que existe en la Iglesia el poder de perdonar los pecados todos es cosa indudable, y la Iglesia defendió ese su poder desde el siglo III; pero la diferencia entre la antigua forma de la penitencia y la que desde hace muchos siglos se practica en la Iglesia es tan grande que da lugar a graves dificultades. El Dr. B. Poschmann ha publicado en la colección *Münchener Studien zur historischen Theologie* un volumen sobre la penitencia en la iglesia occidental (1). En sendos capítulos examina minuciosamente la doctrina y la disciplina de la Iglesia Romana, de los Galos, del Africa y de España, y en especial la doctrina de S. Gregorio y S. Isidoro de Sevilla. Sus conclusiones son, que por grandes que sean las diferencias existentes entre la forma antigua de la penitencia y la actual, esta diferencia no alcanza a los elementos esenciales, el arrepentimiento, la confesión, la satisfacción y la absolución de la Iglesia. La confesión de los pecados secretos es evidente, puesto que el obispo o el sacerdote no podían señalar la forma y tiempo de la penitencia sin la previa confesión de las culpas. Y en el caso de ser públicas, el pecador debía confesarlas al someterse a la disciplina penitencial de la Iglesia. La satisfacción consistía en la misma práctica de la penitencia, y la absolución era la reconciliación con la Iglesia que hacía el obispo o el sacerdote. Es de notar que la confesión de las culpas no era pública, sino secreta, y el autor hace suya la sentencia de Tiseront que declara un mito, que debe desaparecer de la historia, la idea de la confesión sacramental pública. Los casos que se puedan señalar se han de tomar como manifestaciones extraordinarias de penitencia o como groseros abusos. Lo que sí era público era la satisfacción, la cual llevaba consigo cierta declaración de las culpas, no de otro modo que lo lleva la vida misma del pecador.

Mas porque la penitencia pública sólo se imponía por los pecados *capitales,* enumerados en los cánones penitenciales, queda la dificultad sobre la forma de penitencia por los demás pecados, que sin llegar a la gravedad de *crímenes* eran todavía pecados graves muchos de ellos. Para éstos admiten mu-

---

(1) *Die Abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums* von Dr. Bernhard Poschmann, Prof. der Theologie an der Akademie Braunsberg. Págs. 316, en 4.° Verlag J. Kösel und Fr. Pustet. München.

chos historiadores una confesión y penitencia secretas, que a diferencia de la solemne o pública se podía reiterar. Nuestro autor se inclina a la opinión defendida ya por Funk, que niega semejante confesión, dejando la remisión de tales culpas a la virtud de la penitencia privada. La penitencia eclesiástica era única, y era la penitencia solemne, la que regulan los cánones penitenciales de la Iglesia, lo demás era asunto privado de los fieles. Es significativo el texto de San Cesáreo, que como conclusión de sus investigaciones sobre este punto, nos ofrece Poschmat: «Et ideo unusquisque consideret conscientiam suam: et *quando se aliquo crimine vulneratum esse cognoverit, prius orationibus, jejuniis vel eleemosynis studeat mundare conscientiam suam, et sic eucharistiam praesumat accipere. Si enim agnoscens reatum suum ipse se a divino altari subduxerit, cito ad indulgentiam divinae misericordiae perveniet*».

Novísimos.—Poco es lo que acerca de este punto tenemos que reseñar: sólo dos libros, de los cuales uno es el de A. Michel, titulado «Los fines últimos» (1). Es una colección de las lecciones de clase tenidas por el autor en la facultad de teología de la Universidad de Lille.

En nueve capítulos sucesivos va desarrollando los siguientes temas: I) Consideraciones preliminares. II) La muerte y el juicio particular. III-V) El infierno, certezas doctrinales, explicación teológica, posición apologética. VI) El Purgatorio. VII) El paraíso. VIII) La resurrección de la carne y el juicio final. IX) El Limbo.

Nada de fantasías, ni de doctrinas estrafalarias; el autor sabe ir al grano y distinguir en cada cuestión lo que es de fe y lo que es doctrina teológica más o menos recibida; lo que es explicación psicológica y aspecto apologético de las mismas. Su criterio es en general, por no decir siempre, el mismo de Sto. Tomás, y por lo tanto grave, sereno y muy ponderado, lo que hace a este libro sumamente recomendable, no sólo al estudiante de teología sino también a los predicadores, para que cuando hablen de estas gravísimas verdades al pueblo fiel no se entretengan en bagatelas siempre nocivas, sino que les dén alimento sano y sólido.

El cielo de los cuerpos resucitados (2), tal es el título del otro libro sobre los novísimos llegado a nosotros para la reseña. El autor es un enamorado de la Astronomía, hasta el punto que según él «el telescopio será la Apologética del día de mañana» (10). Con esto dicho se está que posee las mejores condiciones para discurrir a su gusto sobre los cuerpos resucitados. En dos partes se divide la obrita; astronomía y teología. En la primera nos describe los astros, y no sabemos para qué, pues ignoramos dónde estará el lugar de los cuerpos resucitados y qué condiciones tendrá. Además, es cierto que habrá mutación y re-

(1) *Les fins dernières*, par A. Michel, Aumonier de N-D de Sion, Strasborg. París, Blou et Gay, 1928. En 8.°, págs. 174.

(2) *El cielo de los cuerpos resucitados* (Astronomía y Teología), por S. S. L., Pbro. Barcelona, Librería católica internacional, 1929. Un folleto en 8.°, págs 148.

novación del mundo actual, y tampoco sabemos en qué ha de consistir. En la segunda parte, fuera de algunas verdades fundamentales de teología, todo lo demás es pura imaginación. Allí se nos describe a oradores como S. Ambrosio, San Agustín, S. Juan Crisóstomo, pronunciando elocuentísimos discursos, a los músicos organizando admirables orquestas y conciertos, a los pintores copiando bellos panoramas del mundo nuevo, que a su vista se ofrece, etc., etc.

Creemos que sería mucho mejor razonar bien las cosas ciertas que sabemos por la fe y la teología, y dejarse de tanta fantasía y tanta astronomía, cuya aplicación no viene a cuento.

Fr. M. Cuervo.

Salamanca, Convento de S. Esteban.

BOLETÍN DE DERECHO CANÓNICO

I

La nueva Bula de Cruzada de España.

Cuando estas cuartillas vean la luz pública, ya habrá el Emmo. Sr. Car denal Arzobispo de Toledo, Comisario General de la Cruzada, ejecutado e Breve de Su Santidad Pío XI, del 15 de agosto del pasado año (1), en virtu del cual prorroga por doce años, según el uso adoptado desde el tiempo d Pío IX, las gracias y privilegios de la Bula.

No es nuestro ánimo hacer una exposición detallada del contenido de dich Breve Apostólico; nos limitaremos únicamente a anotar los cambios y variau tes que se observan entre éste y el concedido por Benedicto XV el 12 de agos to de 1915, que había sido prorrogado durante dos años por el Papa actual.

Pero antes de pasar adelante, haremos dos observaciones, relativa una los agraciados con la Bula, y otra sobre los que están obligados a adquirirla

No faltan quienes opinan que los españoles residentes en el extranjero pue den, sin venir a España, tomar la Bula y gozar de sus privilegios respecto de ayuno y abstinencia; siendo a todo más preciso ir a la Embajada por la Bula.

Los que así opinan parten de un falso supuesto, cual es creer que la Bul tiene carácter personal, siendo así que es territorial. Basta con fijarse en el epí grafe que pone el Breve pontificio, concebido en los siguientes términos: In DULTA PONTIFICIA HISPANICAE NATIONI CONCESSA.

Por eso, por ser de carácter territorial, pueden participar de las gracias e la Bula concedidas todos los residentes en España y sus colonias, sean o no es pañoles, y cuantos hallándose siquiera sea de paso, tomen la Bula, aunque sól hayan venido con ese objeto, pueden luego durante el año de la concesión usa de las dispensas de ayuno y abstinencia en donde quiera que se hallen, pro curando evitar el escándalo.

Ninguna mención especial se hace en favor de los españoles residentes e el extranjero, la cual era necesaria para que pudiera sostenerse la opinión qu

(1) Sin embargo su publicación en A. A. S. no se verificó hasta el mes de enero de corriente año.

impugnamos; por tanto, así como no hay distinción dentro de España y sus dominios, entre españoles y no españoles, tampoco la hay fuera de España.

Repitámoslo para que no se olvide, las gracias de la Bula no se conceden a los españoles en cuanto tales, sino a *los que residen en España y sus dominios,* sean o no de nacionalidad española.

Como las Embajadas se consideran del territorio de la nación a que pertenecen, síguese que alcanzan los privilegios de la Bula al personal de las españolas, tomando los correspondientes Sumarios.

Lo que no comprendemos es que haya quien sostenga se puede hacer uso de *todos* los privilegios de la Bula dentro y fuera de España, siendo así que el Breve Pontificio únicamente lo concede para lo concerniente al ayuno y abstinencia.

Transcribiremos las palabras textuales, que no dejan lugar a duda. «Indultis omnes fruuntur, qui in Hispaniarum territorio versantur, vel in alio quocumque Hispanicae ditioni subiecto territorio, si tamen *Summaria* sumant. Indulto vero quoad abstinentiae et ieiunii legem tum in Hispaniis tum extra Hispanias uti possunt, dummodo scandalum absit». Fíjese bien el lector en la contraposición establecida entre el indulto de abstinencia y ayuno y los demás, y se convencerá que el uso de estos últimos queda circunscrito al territorio español.

¿Quiénes están obligados a tomar la Bula? Todos los que deseen participar de los privilegios en ella concedidos. Una excepción hay en favor de los pobres, los cuales pueden gozar del indulto de abstinencia y ayuno sin necesidad de dar la limosna por el correspondiente *sumario;* mas si quieren gozar de los restantes privilegios, deben adquirir el sumario como los demás fieles. Y he aquí otra vez el Indulto de abstinencia y ayuno formando grupo aparte de los otros privilegios.

Y ¿quiénes deben ser considerados como pobres para el caso presente? Afortunadamente no es esta cuestión a debatir, por haberla ya resuelto hace años la S. Congr. del S. Oficio, como puede verse en A. A. S., año 1910, página 116, donde la copia la S. Congr. del Concilio, ocupándose de la consulta hecha por el Sr. Obispo de Gerona sobre si debían los pobres adquirir al menos la Bula de Cruzada para poder gozar del privilegio de abstinencia. Se han de considerar como pobres, según el referido documento, todos aquellos que «necesitan trabajar para sustentarse a sí y a su familia, aunque posean algunos bienes, o no se vean precisados a emplear todo el sueldo que ganan en procurarse el sustento».

Los que se encuentren en estas condiciones—y no hace falta advertir que son la inmensa mayoría—, pueden usar de la dispensa de abstinencia y ayuno en la Bula concedida, sin necesidad de tomar el Indulto, ni tampoco la Bula de Cruzada, según resolvió la mencionada Congr. del Concilio en el lugar citado.

No debemos tampoco pasar en silencio la advertencia que el S. Oficio hace a los confesores en el mencionado documento. «Atque hi (los pobres) si de hac re nihil dicant, confessarii taceant; si dubitent instruendi ac monendi sunt eos non teneri. At vero divites, qui se de hac ipsa re non accusant in confessione, si nullus, ex monitione fructus speretur immo ex ipsa timeatur spiritualis ruina poenitentium, ab eis monendis abstineant, iuxta regulas a probatis auctoribus,

praesentim a S. Alphonso de Ligorio traditas circa monitionem, ex qua nullus fructus praevidetur, vel spirituale damnum timetur....»

Ni debe nadie, por consiguiente, disuadir de tomar la Bula a los que sin estar obligados tienen voluntad de tomarla, como si con ello hiciera un obsequio a Dios o prestara un buen servicio a las almas, pues de todo puede haber ni mucho menos tratar de imponer como obligatorio lo que la Iglesia no impone. Aquí lo de «no ser más papistas que el Papa», que también esto puede ocurrir, y acaso con más frecuencia que lo anterior. No está mal aconsejar a los que buenamente puedan que tomen la bula para poder gozar de las muchas gracias en ella concedidas, y para contribuir con sus limosnas a los piadosos fines a que se destinan; pero exceder los justos límites, sería demasiado suave calificarlo de celo indiscreto.

* * *

Al prorrogar Pío X por un año, en 1914, los privilegios de la Bula de Cruzada, con el intento de reformarla, antes de hacer la concesión por doce años en conformidad con las nuevas condiciones y estado de las cosas, sin duda que una de las que tenía presentes era lo que ya entonces arrojaba la codificación del Derecho Canónico, que con tanta actividad se verificaba. Ni hay que dudar que eso mismo tuvo presente su sucesor, Benedicto XV, al llevar a cabo en 1915, la reforma que su antecesor no había podido realizar, por habérsele impedido la muerte.

Nada extraño, sin embargo, que a pesar de lo dicho, la Bula no se hallara en todo conforme con el Código, ya que éste se promulgó dos años después, espacio suficiente para que sufriera varios e importantes retoques y modificaciones; por lo cual, desde que se publicó el Código, se echó de ver que se imponía nuevamente la reforma de la Bula. Esta fué llevada a cabo el pasado año por el Pontífice felizmente reinante, según indicamos a continuación, siguiendo el orden del Breve Apostólico.

1) *Bula de difuntos.*—En la nueva concesión, para aplicar la indulgencia plenaria a un difunto, no se requiere, como antes, rezar ante su cadáver, basta hacerlo devotamente en cualquier lugar. En cuanto a los demás requisitos hace falta, como antes, tener dicha Bula, confesar y comulgar.

2) No se hace mención de la facultad para poder celebrar misa una hora antes de la aurora y otra después de medio día, puesto que ya está autorizado y sin restricción alguna, por el can. 821, § 1.

3) *La absolución de reservados* queda como antes, pero se excluyen expresamente los reservados *specialissimo modo*. Queda también igual la facultad de absolver de la falsa denuncia del crimen de solicitación, remitiendo en cuanto a las condiciones al can. 2363.

Respecto de las cuatro censuras *specialissimo modo* reservadas a la Santa Sede, advierte que sólo pueden ser absueltas a tenor de los cc. 2252 y 2257, o sea en peligro de muerte (c. 2252), y en los casos de especial urgencia de que habla el can. 2254, al cual sin duda se refiere el documento pontificio, debiendo atribuirse a error de imprenta el que en vez de ese figure citado el can. 2257.

Si bien nosotros dábamos por descontado que las facultades de la Bula no

se extendían a los casos *specialissimo modo* reservados, sobre todo desde que la Sda. Penitenciaría así lo declaró el 21 de abril de 1921, respondiendo a la consulta que le habían hecho de Portugal, según lo manifestamos en esta misma Revista (1), nos alegramos que ahora se diga expresamente en el Breve Pontificio, porque no faltaban quienes, a pesar de la mencionada declaración, seguían sosteniendo que en España se podían absolver en virtud de la Bula las censuras de referencia.

4) *Irregularidades.*—Sobre las facultades concedidas al Comisario General por la Bula anterior, le concede la presente atribuciones para dispensar a los ilegítimos, con tal que no sean adulterinos o sacrílegos, de modo que puedan recibir las Ordenes sagradas desde la tonsura hasta el presbiterado inclusive, y a los que sin ser presbíteros hubieren ejercido indebidamente alguna Orden sagrada.

5) *Impedimento de pública honestidad.*—Suprimido en el nuevo Código el impedimento matrimonial de afinidad *ex copula illicita,* por el cambio introducido en el concepto de afinidad (can. 97, § 1), para compensar, si así podemos decir, lo que por ese capítulo se restaba a las facultades del Comisario General, le autoriza la nueva Bula para dispensar del impedimento de pública honestidad, cuyo concepto también sufrió modificación en el nuevo Código (can. 1078), y precisamente como consecuencia del cambio verificado en el anterior. Es por tanto muy lógica semejante sustitución de facultades.

Muy de veras lamentamos que la redacción del párrafo en donde se consigna el punto de que tratamos, no sea tan feliz como fuera de desear. En efecto, según el can. 1078, proviene actualmente el impedimento de pública honestidad del matrimonio inválido, haya sido o no consumado, y del concubinato público o notorio; y dirime el matrimonio en el primero y segundo grado de la línea recta entre el varón y las consanguíneas de la mujer, y viceversa.

La redacción del documento pontificio es como sigue: «Possit idem Exsecutor harum Litterarum Apostolicarum dispensare ab impedimento *publicae honestatis in primo* gradu lineae rectae, necnon ab impedimento *publicae honestatis* in secundo gradu lineae rectae ex concubinatu publico vel notorio, aut ex matrimonio invalido, ad ineundum matrimonium, sive etiam ad initum matrimonium convalidandum, dummodo nullum subsit dubium quod alteruter contrahentium possit esse proles ab altero genita...»

6) *Indulto de abstinencia y ayuno.*—Ya no menciona la anterior concesión para poder emplear grasas como condimento en días de vigilia y para promiscuar, puesto que ahora ambas cosas están permitidas por ley común, según puede verse en los cáns. 1250 y 1251, § 2.

Autoriza para tomar pescado todos los días y en cualquier refección, además de los lacticinios y huevos, que ya antes estaban permitidos.

No ignoramos que para algunos la permisión del pescado, hecha ahora expresamente, no tiene valor de nueva concesión, sino de mera declaración, como quiera que ya lo consideraban autorizado por el Breve de Benedicto XV, aunque no lo mencionase. Los defensores de tal opinión invocaban en su favor, en

---

(1) Véase el número de septiembre-octubre de 1921, pág. 243.

términos más o menos precisos, la regla LIII del Derecho, in VI.° «*Cui licet quod est plus, licet utique quod est minus*», o como se dice vulgarmente: «*el que puede lo más, puede lo menos*». Es así que—argüían—es más poder tomar huevos y lacticinios que pescado; luego, permitidos aquéllos, no hay razón para excluir éste. El raciocinio estaba bien hecho, pero a nuestro juicio tenía un inconveniente, cual era partir de un falso supuesto, o sea de hacer una aplicación ilegítima de la mencionada regla de Derecho. Como primera prueba permítasenos aducir unas líneas del célebre canonista Reiffenstuel, el cual en su comentario sobre las reglas de Derecho, al fin de su obra titulada «*Jus Canonicum Universum*», explica el verdadero sentido de la que nos ocupa, diciendo: «Cui licet quod est plus, seu majus, licet etiam quod est minus, si minus in majori tamquam pars in toto, vel species in genere contineatur; aut quando utrumque tam majus quam minus ejusdem ordinis est, et eadem in utroque reperitur ratio». O mucho nos equivocamos, o en el caso que nos ocupa no se verifica ninguna de esas condiciones.

En efecto, entre los huevos y lacticinios hay paridad, ya que unos y otros son productos de animales; mas esa paridad, o esa *eadem ratio,* que dice Reiffenstuel, no existe entre el pescado y los referidos alimentos. Por tanto, si en la anterior concesión se mencionaran sólo los lacticinios o sólo los huevos, no hubiéramos tenido inconveniente en aplicar dicha regla para autorizar el uso de ambos; mas no así tratándose del pescado, puesto que no es de la condición de aquéllos; sin que sea preciso detenerse a demostrarlo, por ser de suyo bien patente.

Además dicho indulto es una dispensa o privilegio *contra ius,* o sea de aquellos que: *adversantur legi in commodum privatorum* (can. 50), y sabido es que semejantes privilegios, en caso de duda, y en esa situación se encontraba el de que tratamos, se deben interpretar en sentido estricto (can. 68, rel. con el can. 50). Otro tanto dice el can. 85 tocante a la dispensa. Por consiguiente, la concesión de tomar huevos y lacticinios no se podía extender al pescado, porque eso sería una interpretación amplia, la cual no estaba autorizada, según acabamos de ver.

No faltará tal vez alguno a quien se le ocurra calificar de bizantinismo esto que acabamos de exponer, una vez que ya tenemos la concesión expresa del pescado en el último Breve. A quien así juzgue le diremos que como no dejan de defenderse a veces teorías parecidas a la impugnada, no está demás llamar la atención sobre el particular.

7) *Indulto de oratorios privados.*—Hasta aquí hemos visto que el nuevo Breve pontificio dejaba en pie las concesiones del anterior, si no es que las ampliaba; pero en lo relativo a oratorios privados encontramos suprimida la tercera concesión hecha por aquél, cuyo contenido era como sigue: «Illi qui habent *Cruciatam,* possunt Missam audire et praecepto satisfacere, etiam in privato oratorio, et etiam quando Missa celebretur *non praesente indultario*».

II

El Clero y los rotarios.

Dubium circa modum se gerendi Ordinariorum circa clericos quoad societates quae «Rotary Clubs» inscribuntur.

Ab hac Sacra Congregatione Consistoriali non pauci sacrorum Antistites, pro sua pastoralis officii religione, exquisierunt: *An Ordinarii permittere possint clericis ut nomen dent Societatibus, hodiernis temporibus constitutis, quibus titulus «Rotary Clubs», vel ut earumdem coetibus saltem intersint.*

Sacra autem haec Congregatio Consistorialis re mature perpensa, respondendum censuit: *Non expedire* (4 de febrero de 1929).

III

Instrucción de la Sda. Congr. de Ritos sobre el modo de administrar la Comunión a varios enfermos.

Al objeto de facilitar tan santo ministerio, concede que se pueda hacer en la forma siguiente:

«Quando sacra Communio distribuitur pluribus infirmis, qui in eadem domo, vel in eodem hospitali, sed in distinctis cubiculis degant, Sacerdos vel Diaconus ministrans, in primo tantum cubiculo recitet plurali numero omnes preces ante infirmorum Communionem dicendas iuxta Rituale Romanum, Tit. IV, cap. 4; in aliis autem cubiculis dicat tantummodo preces. *Misereatur tui... Indulgentiam... Ecce Agnus Dei...,* semel *Domine non sum dignus...* Accipe frater (soror)... vel *Corpus Domini nostri Jesu Christi...,* et in ultimo cubiculo addat versum: *Dominus vobiscum,* cum suo responsorio et cum sequente oratione plurali numero dicenda: *Domine sancte...,* ibique, si qua particula consecrata superfuerit, benedictionem eucharisticam impertiatur, ac tandem reliquas preces praescriptas in Ecclesia de more persolvat». (Su Santidad confirmó esta Instrucción el 9 de enero de 1929).

* * *

Es de tener en cuenta el *Comunicado* que la misma Sda. Congregación hizo el 10 de agosto de este año (A. A. S. pág. 570) con motivo de haber publicado algunas Revistas de materias eclesiásticas y litúrgicas una respuesta, que decían emanada de esta Sda. Congregación, con fecha 14 de noviembre de 1928, concerniente a dudas sobre la interrupción de la Misa solemne por parte del celebrante, para ocuparse de cumplir algunas ceremonias.

Declara que tal respuesta no procede de la Sda. Congregación, y que no son auténticas las firmas con que aparece refrendada.

Recuerda a la vez que la única promulgación oficial para los decretos generales de la Sda. Congregación es la Revista Oficial, *Acta Apostolicae Sedis.*

IV

Dudas resueltas por la Comisión del Código el 12 de marzo y el 20 de julio de 1929 (A. A. S., vol. XXI, págs. 170-171 y 573-574).

I.—*De sacris benedictionibus.*

D.—An verba *ritibus ab Ecclesia praescriptis,* de quibus in can. 349, § 1, n. 1, ita intelligenda sint ut Episcopi in sacris benedictionibus prohibeantur solo crucis signo uti, quum peculiaris forma in libris liturgicis non praescribitur.

R.—*Negative.*

Entre los privilegios que concede el can. 349, § 1, n. 1, a los Obispos, así residenciales como titulares, desde que tienen noticia auténtica de su provisión canónica, figura el de poder bendecir, en cualquier parte del mundo, y con todas las indulgencias que la Santa Sede acostumbra conceder, rosarios, cruces, medallas y escapularios, igual que los Cardenales por lo que a los objetos se refiere, pero con la diferencia, que a éstos les basta hacer la señal de la cruz, mientras que a los Obispos se les exige practicar los ritos por la Iglesia prescritos. Ahora bien, cuando para la bendición de alguno de dichos objetos no existe fórmula especial en los libros litúrgicos, pueden los Obispos bendecirlos con sólo hacer la señal de la cruz.

De seguro que el motivo de esta duda fué el haber una bendición común, aplicable a aquellas cosas que no la tienen particular. Con la respuesta de la Comisión queda aclarado el asunto de la manera más favorable.

II.—*De impedimento publicae honestatis.*

D.—An vi can. 1078 ex solo actu, ut aiunt, civili inter eos, de quibus in can. 1099, § 1, independenter a cohabitatione oriatur impedimentum publicae honestatis.

R.—*Negative.*

En qué consista el impedimento de pública honestidad, ya lo dejamos indicado (pág. 381) al tratar de la Bula.

El segundo de los cánones citados señala las clases de personas obligadas a contraer el matrimonio en la forma prescrita por el Código, bajo pena de nulidad. El llamado matrimonio civil, si bien es cierto que no tiene valor alguno para los católicos, o acaso mejor diríamos, por lo mismo que es tan nulo, no surte ningún efecto respecto del impedimento por el sólo hecho de contraer tal matrimonio, o sea antes de que los presuntos casados vivan maritalmente, cosa que se presume si cohabitan, pues en este caso ya tiene lugar el impedimento, por razón del concubinato, que es, según vimos, la otra causa de donde aquél se origina.

Con esta solución se confirma una vez más el desfavorable concepto que le merece, y el ningún valor que la Iglesia concede al matrimonio civil, en cuanto matrimonio; si bien por otra parte le da mucha importancia por lo que se

refiere a valerse de cuantos medios están a su alcance a fin de apartar a los fieles de semejante acto, origen de tantos daños espirituales.

III.—*De dispensatione ab abstinentia et ieiunio.*

D.—An *magnus populi concursus,* de quo in can. 1245, §2, habeatur etiam per extraordinarium concursum fidelium unius tantum paroeciae ad festum in ecclesia celebrandum.

R.—*Affirmative.*

Autoriza el citado canon a los Ordinarios de lugar para dispensar a toda la diócesis o parte de ella, del ayuno o de la abstinencia, o de ambas cosas a la vez, cuando existe causa peculiar de gran concurso de pueblo o de salud pública. Pues bien, según esta respuesta, no se necesita que dicho concurso sea de los fieles de distintos pueblos, basta que sea de los de una parroquia.

Es ello una aplicación del principio establecido en el can. 85, donde se dice que tanto la dispensa como la facultad de dispensar *concedida para un caso particular,* se han de interpretar en sentido estricto. Pues bien, argumentando *a sensu contrario,* se deduce que la facultad de dispensar concedida no para un caso particular, sino de una manera general—y de este modo la concede a los Ordinarios el canon de referencia—hase de interpretar ampliamente.

IV.—*De positionibus seu articulis argumentorum.*

D.—An secundum can. 1761, § 1, servari possit praxis, vi cuius iudex cum altera parte communicare solet positiones seu articulos argumentorum, super quibus testes sunt examinandi, ut interrogatorium conficiat exhibeatque iudici.

R.—*Affirmative,* remoto tamen subornationis periculo.

Dispone el can. 1761, § 1, que cuando en un proceso se desea aducir prueba testifical, es preciso que quien eso pretende indique al tribunal el nombre y domicilio de los testigos, y que presente además las posiciones o artículos sobre los que han de ser interrogados aquéllos.

Según el can. 1763, deben los contendientes comunicarse mutuamente los nombres de los testigos que cada cual presenta, y esto ha de efectuarse por lo menos antes de que se publiquen las deposiciones de los testigos, si una dificultad grave impidió que se hiciera antes de su examen o interrogatorio. Nada se dice acerca de lo que fué objeto de la consulta que nos ocupa. Donde exista semejante costumbre puede seguirse, y donde no exista no se prohibe introducirla, cuidando de evitar el peligro de soborno, pues con esta cautela no hay duda que puede ser de positiva utilidad dicho uso.

V.—*De iure accusandi matrimonium.*

D.—Utrum vox *impedimenti* can. 1971, § 1, n. 1, intelligenda sit tantum de impedimentis proprie dictis (cann. 1067-1080), an etiam de impedimentis improprie dictis matrimonium dirimentibus (cann. 1081-1103).

R.—*Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.*

Sabido es que por tres capítulos puede resultar nulo un matrimonio, es a saber, *a)* o porque los contrayentes, uno al menos, estaban afectados por algu-

na de las inhabilidades que por ley divina, natural o positiva, o por ley eclesiástica les hacen ineptos para contraerlo, inhabilidades que el Código designa con el calificativo a ellas reservado de impedimentos dirimentes; *b)* o porque intervino alguna de las cosas que vician el consentimiento, de suyo o por disposición de la Iglesia, como el error, miedo, etc., que antes solían incluirse en el catálogo de los impedimentos, y aun hoy algunos autores continúan haciéndolo, sin que por ello merezcan alabanza a juicio nuestro; *c)* o porque el matrimonio no fué contraído con la solemnidades prescritas bajo pena de nulidad por la Iglesia, que es lo que suele llamarse forma del matrimonio, y que también se contaba antes entre los impedimentos.

Como son tantas las cosas que es necesario tener presentes al acometer una empresa tan ardua como era la codificación de las leyes eclesiásticas (no sin causa la calificó Pío X de «Arduum sane munus») puede ocurrir fácilmente que al introducir algún cambio, aunque sólo sea en la nomenclatura, no se tenga presente aquella modificación en todos los casos en que se haga uso del vocablo cuyo sentido se modificó, y eso ocurrió en efecto en lo relativo a los impedimentos, pues al tratar en el can. 1971, § 1, n. 1, de quiénes son competentes para acusar en juicio el matrimonio, señala en primer lugar a los «coniuges, in omnibus causis separationis et nullitatis, nisi ipsi fuerint impedimenti causa».

Motivo había, por consiguiente, para dudar, ya que el can. 18 dice que «las leyes eclesiásticas se deben entender según lo que da de sí el significado propio de las palabras...», y el significado propio asignado en el Código a la palabra impedimento, es el que arriba dejamos consignado. Mas, como por otra parte, lo sustancial en este asunto es la nulidad del matrimonio, y ésta puede igualmente provenir de los otros dos grupos de causas, antes señaladas, que si no se pueden llamar impedimentos en el sentido estricto de la palabra, surten igual efecto en cuanto a dirimir el matrimonio, de ahí que no deban ser excluídos cuando se trate de denunciar la nulidad de éste; pues aunque impropiamente dichos, son, sin embargo, en cuanto al resultado, verdaderos impedimentos.

La generalidad de los autores de Derecho estaba conteste en interpretar con la misma amplitud que ahora lo hizo la Comisión del Código el alcance de la palabra *impedimento* empleada en el canon de referencia.

Véase, sino, cómo se expresaba ya el año 1920 el P. Noval, O. P., en su obra *De Processibus,* n.º 850: «... *impedimenti:* quod quidem verbum heic significat non praecise aliquod ex impedimentis matrimonii, sed quemlibet actum vel quamlibet rem quae impediverint... validitatem contractus matrimonialis, v. gr., ingerendo errorem substantialem (c. 1083) incutiendo vim aut metum (c. 1087)..., servando celebrationis formam quam sciebat vitiare matrimonium (c. 1094, sq.)»

En términos parecidos se expresan también los autores siguientes: Vlaming, *Praelectiones Juris Matrimonii,* n.º 797; Claeys Bouuaert-Simenon, *Manuale Juris Canonici,* n.º 1179; Chelodi, *Jus Matrimoniale* (ed. altera), número 176, a); De Smet, *De Sponsalibus et Matrimonio* (ed. 4.ª), n.º 703, nota 5; Cappello, S. J., *De Matrimonio,* n.º 879; Wernz-Vidal, S. J., *Jus Matrimoniale,* n.º 698; Prümmer, O. P., *Manuale Juris Canonici* (ed. 4.ª et 5.ª), q. 539.

Esto no obstante, como no faltaban quienes opinaban de otro modo, conveniente fué que la Comisión declarase oficialmente el sentido de dicho término, quedando así disipadas todas las dudas.

* * *

I.—*De litteris dimissoriis.*

D.—An vi can. 310, § 2, conlati cum can. 958, § 1, n. 4, Provicarius apostolicus intra annum a sede vacante litteras dimissorias concedere possit.

R.—*Affirmative.*

Después de señalar el can. 309 los diversos modos de proveer interinamente la vacante en los vicariatos apostólicos, añade el can. 310 en el § 2, que los designados como Provicarios pueden, mientras otra cosa no disponga la Santa Sede, hacer uso de todas las facultades, tanto ordinarias como delegadas, de que disfrutaba el Vicario apostólico, a excepción de las que a éste hubieran sido concedidas *ob industriam personae.*

Ahora bien, el can. 958, § 1, n. 4, dice que «pueden conceder letras dimisorias (a los ordenandos seculares, por el tiempo que disfrutan de jurisdicción en el territorio), el Vicario y Prefecto apostólico..., aunque no sean obispos, y no sólo para las órdenes menores, sino también para las mayores».

Por tanto, en virtud de la respuesta de la Comisión, lo mismo pueden hacer los Provicarios apostólicos, aun antes de haber transcurrido un año de hallarse vacante el Vicariato.

Lo mismo se ha de decir respecto de los Proprefectos apostólicos; pues, aunque ni en la consulta ni en la respuesta se mencionan, ninguna duda cabe que disfrutan de idénticas atribuciones, como quiera que en los dos cánones a que aquéllas aluden se los coloca en la misma categoría.

Es esta una interpretación extensiva, puesto que los Vicarios capitulares, que gobiernan las diócesis, *sede vacante,* y a los que parece deben equipararse los mencionados Provicarios apostólicos, por regla general no pueden conceder dichas letras antes de haberse cumplido el año de la vacante, y aún entonces con el consentimiento del Cabildo. Sin embargo se ve fácilmente la razón de semejante diferencia, con sólo fijarse en la que existe entre los territorios de misiones y aquellos en donde ya se halla establecida la jerarquía eclesiástica ordinaria.

II.—*De matrimonio acatholicorum.*

D.—An *ab acatholicis nati,* de quibus in can. 1099, § 2 dicendi sint etiam nati ab alterutro parente acatholico, cautionibus quoque praestitis ad normam canonum 1061 et 1071.

R.—*Affirmative.*

El can. 1099 § 2, exime de contraer el matrimonio en la forma establecida, o sea ante dos testigos y el párroco o el Ordinario u otro sacerdote por éstos delegado, o por lo menos ante dos testigos, en caso de peligro de muerte, y aun fuera de tal peligro, cuando se prevé prudentemente que no se ha de poder lograr la asistencia del párroco, a causa de hallarse ausente exime, repito, el canon de la referida forma a los hijos de acatólicos, aunque hubieran recibido

el bautismo en la Iglesia católica, si desde su infancia fueron educados en la herejía o en el cisma o en la infidelidad o sin religión alguna, siempre que contraigan matrimonio con parte acatólica.

Aunque la Iglesia aborrece en gran manera los matrimonios de católicos con herejes, cismáticos y no bautizados, todavía, para evitar mayores males, los autoriza algunas veces, exigiendo del cónyuge acatólico el compromiso de apartar del católico todo peligro de perversión, y de ambos que den palabra de bautizar y educar en católico a todos los hijos (cánones 1061 y 1071).

Ahora bien, si estos cónyuges, olvidando el compromiso contraído, cumplen sólo la primera parte de bautizar a los hijos, descuidando la segunda de educarlos en la religión católica, estos tales, si quieren casarse con un acatólico, ¿están obligados a observar la forma prescrita para los católicos, o entran en el grupo de los excluídos por el can. 1099, § 2? La respuesta de la Comisión fué afirmativa, en favor de esta segunda parte, o sea que no se requiere que ambos padres sean acatólicos, basta que uno de ellos lo sea, y aun cuando hayan obtenido dispensa del impedimento y comprometídose a cumplir lo arriba dicho.

III.—*De ieiunio in consecratione ecclesiae.*

D.—An ieiunium in consecratione ecclesiae, de quo in can. 1166, § 2, moderandum sit secundum communem legem ieiunii ecclesiastici.

R.—*Affirmative.*

Quiere esto decir que el ayuno preceptuado por el citado canon, impuesto al Obispo consagrante y a los que piden la consagración de una iglesia, la víspera del día en que aquélla se efectúe, ha de observarse, no según las atenuaciones que un indulto particular permita, v. gr., la Bula española que autoriza para tomar huevos, lacticinios y pescado en la parvedad y colación; sino según lo regula el can. 1251, que manda atenerse a lo que autorice la costumbre legítima de cada lugar.

IV.—*De sepultura ecclesiastica.*

D.—An praescriptum can. 1221 extendatur etiam ad postulantes et ad alumnos scholarum apostolicarum in religionibus.

R.—*Negative.*

El canon aquí citado es del tenor siguiente: § 1. El cadáver de los religiosos profesos y de los novicios se ha de trasladar, para el funeral, a la iglesia u oratorio de la casa religiosa a que pertenecían, o por lo menos a otra iglesia u oratorio del propio Instituto religioso, a no ser que los novicios (en uso de su derecho) hubieran elegido otra iglesia para su funeral. Al Superior religioso pertenece siempre el derecho de levantar el cadáver y conducirlo a la iglesia funerante».

En el § 3 añade que lo dicho de los novicios se aplica también a los sirvientes o criados que mueran dentro de la cerca de la casa religiosa. El can. 1222 excluye expresamente de este favor a los que mueran en una casa o colegio, aunque éste o aquélla pertenezcan a una orden religiosa, si residían allí con el

fin de educarse o de atender a la salud, a no ser que un privilegio particular otra cosa disponga.

Nada se dice de los postulantes al hábito religioso, ni de los jóvenes que se encuentran preparándose para eso mismo en los colegios o escuelas llamadas apostólicas.

Varios, y no despreciables por cierto, eran los comentaristas del Código que sostenían poderse equiparar, a lo menos los postulantes, a los novicios (1); y parecía que no les faltaba razón, sobre todo teniendo en cuenta lo que dice el canon tocante a los criados; pero la Comisión del Código fué de parecer contrario, como vemos por la presente respuesta. Sin duda que a ello le movió el can. 19, cuyas son estas frases: «Las leyes penales y las que coartan el libre ejercicio de los derechos o contienen una excepción de la ley común, se han de interpretar estrictamente», o sea que no se extenderán de *casu ad casum*, ni de *persona ad personam*. Y no cabe duda que este canon de los funerales de los religiosos coarta el libre ejercicio de los derechos parroquiales y contiene una excepción de la ley común.

¿No habrá, entonces, algún recurso fácil para poder complacer a los postulantes o apostólicos que, si se mueren en esas condiciones, deseen que les hagan el funeral en la iglesia de la casa religiosa y ser enterrados en el cementerio de ésta? Ciertamente que lo hay, porque si han llegado a la pubertad (los 14 años) pueden ellos elegir libremente ambas cosas, y si aún no cumplieron esa edad, pueden sus padres hacerlo, aun después de muertos ellos (cc. 1223-1224). Preciso es, sin embargo, no olvidar lo dispuesto por el can. 1227, el cual «prohibe bajo pena de nulidad, a los religiosos y a los clérigos seculares, inducir a alguien para que se obligue con voto o juramento a elegir la respectiva iglesia o cementerio para su funeral o enterramiento, o a no cambiar la elección, una vez hecha».

---

(1) El P. Coronata, O. M. C., en su tratado *De Locis et Temporibus sacris*, n.° 131, al hablar de los alumnos o colegiales de los religiosos, los cuales, según dejamos indicado, están expresamente excluídos por el canon de dicho privilegio, hace la siguiente observación: «Attamen quae dicuntur de alumnis in genere eodem rigore non videntur applicanda alumnis postulantibus alicuius religionis, qui sunt de familia et intra domus septa diu noctuque commorantur sub omnimoda religiosorum obedientia in collegio proprio religiosorum ad educationem postulantium constructo».

En términos más explícitos aún, se expresa su hermano de hábito, el P. Schäfer, cuando dice *(De Religiosis*, n.° 472): «Postulantes ad modum novitiorum funerandi sunt uti videtur, quod applicari potest etiam alumnis scholae seraphicae vel apostolicae, cum iam tamquam postulantes seu oblati habendi sunt».

Vermeersch-Creusen, S. J., a su vez escribían *(Epitome Juris Canonici*, Altera editio, T. 2, n.° 530, 8): «Postulantes eodem quo novicii iure uti dicendi sunt. Potiore enim iure iis applicanda essent quae de famulis statuuntur; et religiosis in favorabilibus accensendi sunt, nisi ius obstet, cum de iis in parte *de religiosis* agatur et postulatus sit multis primum vitae religiosae stadium» (cf. c. 539).

Abundaban en el mismo sentir que estos dos últimos, opinando que el privilegio de los novicios se extendía también a los postulantes, y sólo a éstos, De Meester y el P. Fanfani, O. P., en sus respectivas obras *Juris Canonici et Canonico-Civilis Compendium*, T. III, n. 1.193, 4.°, y *De Jure Parochorum*, n.° 332, c.)

V.—*De alienatione bonorum ecclesiasticorum.*

D.—An vi can. 1532, § 1, n. 2, requiratur licentia S. Sedis ad alienandas per modum unius plures res ecclesiasticas eiusdem personae, quae simul sumptae valorem excedunt triginta millium libellarum seu francorum.

R.—*Affirmative.*

De esperar era semejante solución, si se tiene en cuenta el cuidado que la Iglesia pone por evitar los daños que con frecuencia suelen seguirse de tales enajenaciones, siendo por tanto necesario proceder con gran cautela. Por otra parte, es cosa accidental que la enajenación sea de una o de varias cosas, si el valor de éstas equivale al de aquélla, cuando se enajenan de una vez, o *per modum unius,* que se decía en la consulta, ya que la persona a quien pertenecían sufre en ambos casos idéntica disminución en su haber.

No estará demás advertir a este propósito, que las enajenaciones de bienes eclesiásticos, cuyo valor pasa de 30.000 liras, francos o pesetas, ya sea de un objeto solo, ya de varios—siempre que en este último caso pertenezcan a la misma persona, y se enajenen *per modum unius,* según dice la Comisión—, son inválidas, si se verifican sin licencia de la S. Sede (cc. 1530 y 1532), e incurren en excomunión *latae sententiae,* no reservada, si a sabiendas dejaron de obtener el beneplácito apostólico, cuantos hubieren tomado parte en el negocio, bien sea dando o recibiendo el objeto enajenado, o prestando su consentimiento para la enajenación (can. 2347, n. 3.°), quedando así mismo obligados a restituir los bienes, de ese modo ilegal adquiridos, y a resarcir los daños, si es que los hubo (ib.) Además compete a la Iglesia acción personal contra el que enajenó los bienes sin dicha licencia, y contra sus herederos; y acción real contra quienquiera que los posea (can. 1534).

V

Importante respuesta de la Congregación del Sto. Oficio.

Es del tenor siguiente: «Huic Supremae S. Congr. S. Officii proposito dubio: «Utrum licita sit masturbatio directe procurata ut obtineatur sperma, quo contagiosus morbus, *blenorragia* scientifice detegatur et quantum fieri potest curetur».

Emi. ac Revmi. DD. Cardinales Inquisitores Generales rebus fidei ac morum tutandis praepositi, praehabito RR. PP. Consultorum voto, die 24 julii 1929, respondendum esse censuerunt: *Negative.*

Dos días después aprobó Su Santidad dicha resolución, y mandó publicarla. Así se hizo el 3 de agosto.

(A. A. S., vol. XXI, pág. 490).

VI

Declaración de la Sda. Penitenciaría Apostólica acerca de la indulgencia «toties quoties» aneja a los crucifijos.

Está visto que los agraciados con la facultad de bendecir crucifijos con indulgencia plenaria «*toties quoties*», no se resignan a que sufra limitación al-

guna, no obstante haberlo así decretado la Sda. Congregación del S. Oficio el 10 de junio de 1914, decreto que fué confirmado por Pío X como expresión auténtica de su intención al conceder tal facultad, y que ya publicamos traducido en esta Revista (1). En efecto, según leemos en la actual Declaración de la Sda. Penitenciaría, aún se encuentran sacerdotes que en virtud de la referida facultad pretenden dar dicha bendición con el efecto de que todos y cada uno de los fieles besando los crucifijos así benditos, con las debidas condiciones, ganen *tantas* indulgencias plenarias *cuantas* sean las veces que los besen.

Por tratarse de un negocio de tanta importancia, intervino la Sda. Penitenciaría, como encargada de velar y fallar en todo lo que atañe al uso y concesión de indulgencias—que el 1914 correspondía al Sto. Oficio—, y por si acaso con el transcurso de los años hubiera sufrido alguna derogación el decreto de referencia, o a pesar de lo en él dispuesto se hubiesen hecho concesiones más amplias, de que algunos se gloriaban, el Cardenal Penitenciario Mayor juzgó oportuno consultar acerca de ello a Su Santidad. Y el 21 de junio del presente año, respondió el Papa a su consulta ser su mente e intención que debía aquel decreto permanecer en pleno vigor, respecto de todas y cada una de las concesiones posteriores, cualquiera que fuese el modo como hubieren sido hechas, ya fuese mediante algún Oficio de la S. Sede, ya del mismo Papa directamente, aun cuando las hubiera dado de palabra, o sea *vivae vocis oraculo;* y mandó, así mismo, que se publicara de nuevo en *Acta Apostolicae Sedis* el referido decreto-declaración.

Lo propio haremos nosotros.

Es como sigue: «La facultad de bendecir crucifijos con indulgencia plenaria *toties quoties,* obtenida del Sumo Pontífice personalmente, o de la Sede Apostólica, cualquiera que haya sido el modo y el Oficio o persona mediante la cual la concedió, se ha de entender de la siguiente manera, excluída toda otra interpretación, a saber, que cualquiera fiel cristiano que hallándose en artículo de muerte, bese o toque de algún modo un Crucifijo de los benditos en uso de dicha facultad, aunque no sea suyo, con tal que haya confesado y comulgado, o de no serle esto posible, haga por lo menos un acto de contrición e invoque devotamente, de palabra si puede, y si no con el corazón, el santísimo nombre de Jesús, aceptando con resignación la muerte como venida de la mano de Dios en castigo del pecado, puede ganar una indulgencia plenaria. Sin que obste cosa alguna en contrario».

De esperar es que con esta nueva declaración se desharán los equívocos y falsas interpretaciones que hasta ahora pululaban, y que nadie se atreverá a dar a dichas facultades más amplitud de la que realmente tienen.

Fr. Sabino Alonso, O. P.

Salamanca. Festividad de Nuestra Señora del Rosario.

---

(1) Enero-febrero de 1927, pág. 102.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

El panorama político que presentamos a nuestros lectores en la crónica anterior, en torno, principalmente, al *nuevo proyecto* de Constitución, no ha sufrido notables alteraciones. Se espera, sin duda, a su discusión en los próximos plenos de la Asamblea Nacional, y a los cambios que su implantación ha de traer a la vida general del país. Entonces, acabarán de *situarse* las personalidades y agrupaciones que se creen con derecho a intervenir, directa o indirectamente, en la gobernación del Estado. Y es que en la *política,* tal como se la viene definiendo y practicando desde hace mucho tiempo, no todo es generosidad de aportación ideológica y positiva al Poder público y al bien colectivo, sino que hay mucho de egoísmo utilitario, así personal como de grupo, que se reserva según leyes de cálculo que no están siempre muy de acuerdo con los cánones de la lógica y de la moral.

El hecho es que las discusiones suscitadas en la Prensa, a principios de verano, en torno a la nueva Constitución, han cesado casi por completo en estos dos últimos meses. *El Debate,* con la aquiescencia, tácita o expresa, de casi todos los periódicos, menos *La Nación,* ha lamentado «el marasmo ciudadano», «la atonía de la vida pública», «la despreocupación por los asuntos comunes» Hemos notado en este gran diario, que honra a los católicos españoles, una punzante preocupación por las actividades políticas en sus antiguas formas, reorganización de partidos, elecciones generales, etc., etc. Ocurre en la Prensa, aun la mejor templada, lo que en ciertos centros y medios culturales; que, en fuerza de un cierto cientificismo abstracto o convenido por repetición de prejuicios, no se percibe la realidad cambiante y los nuevos ideales que trae en su seno como gérmenes de nuevos progresos, y lejos de colaborar a su alumbramiento y desarrollo, llegan a ser esos centros culturales, estancados, los más temibles adversarios de toda innovación saludable.

Es un hecho, efectivamente, de largas y profundas dimensiones, la *apatía política* en los más grandes y decisivos sectores de la población española. Pero esto, lejos de ser algo malo y lamentable, lo conceptuamos un bien excelentísimo, algo así como la curación de una grave y peligrosa enfermedad colectiva. La *obsesión política,* la preocupación política, el empeño en que todo ciudadano se ocupe y preocupe de los problemas de Gobierno, de los negocios del

Estado, de los hombres que han de gestionarlos, y hasta tome su parte activa en algún rinconcillo de *soberanía nacional,* nos parece algo tan fuera de tino como si se pretendiera que todos los españoles fuéramos poetas, futbolistas o mineros.

¿Por qué y para qué contrariar ese hecho que lleva a la juventud universitaria por otros rumbos que los de la futura acta de Diputado, el ser pasante de algún político o correveidile de algún cacique de alta o baja categoría? ¿Por qué y para qué hemos de contrariar a esas masas obreras, las cuales se han persuadido de que hasta ahora no han servido más que de comparsa, porque bajo todas las formas de Gobierno y bajo las etiquetas de todos los partidos, sus condiciones buenas o malas de trabajo no varían sino en la medida en que lo permiten las *posibilidades técnicas* de la Economía y lo logran sus propias Organizaciones sindicales sin matiz político y actuando cerca del Gobierno, sea el que sea?

Esta es, en efecto, la realidad española, y Dios quiera que perdure. Realidad que sería un crimen y una profanación tocarla y excitarla artificiosamente volviendo a los *partidos,* cuando en los países en que subsisten y siguen multiplicándose, se nota persistente reacción contra ellos. Los *partidos* son, naturalmente, algo artificioso, porque parcelan caprichosamente la vida nacional, ya por esquemas ideológicos, siempre inadecuados, ya por intereses, más o menos legítimos, de personalidades, de grupos y de clases. Una nación es mucha nación para encuadrarla en un *programa* de esos que se leían y versificaban en los mítines, y para entregarla a unos cuantos jefes con sus *cuadrillas* correspondientes. Los gobernantes han de ser hombres seleccionados por todas las categorías vivientes y actuantes de la sociedad, y no precisamente por sus ideas en propósito, mejor o peor concebidas, sino por sus conductas, por sus obras referentes al bien público, al que hayan servido con abundancia de luz y de bondad.

Claro es que la diversidad de opiniones y aspiraciones sobre los diversos problemas de la vida pública es algo inevitable y hasta un elemento de progreso; pero, a condición, a nuestro juicio, de que las divergencias ideológicas sirvan de acicate para la investigación pura y la crítica objetiva, y no que, conscientemente se conviertan en sectas cerradas y motivos de banderías, como ocurre con los partidos políticos.

Y es tanto más de agradecer y secundar este desvío de la masa general del país por la cosa pública y los partidos, cuanto que, más o menos, escribimos y actuamos en nombre del Catolicismo, al cual se le han inferido gravísimos daños en el pasado siglo, y aún en el que corre, por querer solidarizar nuestras creencias y actividades *católicas,* de amplísimo radio y de finalidades bien concretamente espirituales, con grupos y banderías de orden puramente político, debidamente rotulados para que no hubiera duda acerca de tan lamentable confusión. Gracias que a remediar estos males y a aclarar esas confusiones teóricas y prácticas viene la *Acción Católica*, netamente católica, personalmente definida y dirigida por el Papa.

Otra cosa muy distinta de la *acción política,* propiamente tal, es la *acción ciudadana,* la acción social, la acción y organización profesionales, de valor más absoluto y permanente, de repercusión más eficaz y depurada en la vida

del Estado y en la misma política. A esta acción sí que debiera consagrarse con todo el ahinco el citado diario y todos los demás elementos de nuestro campo; ésta y no la otra debiera ser la constante preocupación de nuestras fuerzas vivas. Afortunadamente, en este orden de cosas, de actividades sociales, no se siente «el marasmo ciudadano», «la atonía de la vida pública», la «despreocupación por los asuntos comunes».

Prueba de ello es la multitud de *Congresos y Asambleas* que se vienen celebrando en Barcelona y Sevilla, apenas se abrieron las Exposiciones, y cuya sola enumeración nos llevaría mucho espacio. Y todos esos comicios han sido técnicos y profesionales. De los más importantes para la vida ciudadana es la *Asamblea de Diputaciones Provinciales* que se está celebrando en Sevilla.

Alguna otra vez hemos hecho la observación de que la investigación técnica y científica ha ganado mucho con el apaciguamiento de las pasiones políticas y de la verborrea electoral y parlamentaria. La misma política, considerada como ciencia o arte de gobernar, como estudio sereno de los hechos y de las leyes psicológicas de la vida social, y no como *juego de partidos*, ha producido algunos frutos estimables.

Aparte el segundo volumen de las *Notas de una Vida*, del Sr. Conde de Romanones, en que hay tantas observaciones imparciales y juiciosas y tantos expresos reconocimientos de los vicios de la vieja política y de los postulados de la nueva, tenemos el reciente libro del Sr. Cambó *Las Dictaduras*, cuya primera edición se agotó en pocos días, prueba de la expectación que despertaban el autor y el título de la obra. Cayó ésta como una bomba en los medios políticos de oposición a la Dictadura, por suponerse a Cambó uno de tantos, y el Sr. Cambó, hombre de realidades, viene a decir que la *Dictadura*, las diversas Dictaduras que hay en el mundo, pueden ser una necesidad y una bondad, y que no hay por qué extrañarse de que ese fenómeno político apareciese en las naciones del día para dar lugar a un nuevo régimen.

Merecen copiarse algunos párrafos:

«Lo que ha dado lugar a la instauración del mayor mayor número de dictaduras en nuestro tiempo es la crisis de la democracia y la ineficacia notoria del Parlamento». «En la mayor parte de los países que lo tenían instaurado sólo funcionaba... a base de no funcionar: es decir, a base de falsear todo su proceso, desde las elecciones hasta el ejercicio de las funciones fiscalizadoras y legislativas del Parlamento».

«Ya no se queda nadie boquiabierto cuando se dice que el Parlamento es «la representación de la voluntad nacional», porque todo el mundo está enterado de las coacciones y las trampas, y los bajos consorcios, y las compras de conciencias (que estaban esperando venderse), que han intervenido, tanto como la voluntad libre y consciente del elector, en el reclutamiento de los representantes de la voluntad nacional». «Es natural que los actores y comparsas de las formas democráticoparlamentarias añoren los tiempos pasados y abominen de las causas que trajeron su muerte y su decadencia».

«La Dictadura puede con facilidad mejorar la situación de las finanzas públicas porque no ha de luchar con las pretensiones de los parlamentarios que piden siempre, y frecuentemente lo consiguen, que se abran créditos nuevos con finalidades electorales o partidistas, ni encuentra en la función encauzadora las resistencias que los parlamentarios estimulan y protegen».

Es de supremo valor lo que dice concretamente de la Dictadura española:

«La Dictadura española nació en Barcelona y la creó el ambiente de Barcelona, donde la demagogia sindicalista tenía una intensidad y una cronicidad intolerables. Y ante la demagogia sindicalista fallaron todos los recursos normales del Poder, todas las defensas normales de la sociedad. Al Poder ejecutivo, ante los atentados sindicalistas, no se le ocurrió otra cosa que organizar atentados antisindicalistas. Los Tribunales de justicia y los jurados, dominados por el terror, consagraron la impunidad del asesinato social; la burguesía barcelonesa ni resistió las exigencias, cuyo triunfo fué base de la potencia de los Sindicatos (los negocios iban muy bien y no se quería una huelga), ni contrabalanceó la coacción que las masas sindicalistas hacían a los jurados; el Gobierno no se atrevió ni a suspender el Jurado ni a modificar la ley de Orden público: prefería consentir el terror».

El Sr. Cambó, indudable prestigio de la política española, está, pues, muy lejos de ser un antidictatorial y un *parlamentario,* viejo régimen, a todo trance. Hay quien dice que Cambó sería otro dictador llegado el caso.

Don José Ortega y Gasset es uno de nuestros más originales y sagaces pensadores. No le podemos acompañar en todos sus juicios y afirmaciones. Como Balmes, alterna sus meditaciones metafísicas con fervorosas disertaciones sobre la realidad social y política de España, en que acusa una gran fuerza de penetración. El viejo régimen no puede contar al Sr. Ortega y Gasset entre sus incondicionales partidarios. Ahora empieza a publicar en *El Sol* una serie de folletones con este título: *La rebelión de las masas.* A Ortega y Gasset que, como él mismo repite, «sustenta una interpretación de la historia radicalmente aristocrática» (véase *España Invertebrada),* le asusta esa realidad «brutal», que tan finamente analiza y reconoce. Y para un «liberal», para un «demócrata», para un «parlamentario» o «republicano clásico», *las masas* lo son todo, y, mientras más difusas y menos organizadas, mejor, porque así tienen más anchas y huecas resonancias las palabras sacramentales «pueblo», «opinión pública», «voluntad popular», «soberanía nacional».

La diferencia, lo hemos dicho muchas veces, entre la «democracia» viejo régimen y la «nueva democracia», consiste en que la primera miraba al «pueblo», a la «masa» de una manera vaga e inorgánica, y la nueva democracia la quiere y reconoce sólo a título de «organizada y jerarquizada». Y toda masa social organizada y jerarquizada no es para asustar a nadie, porque no viene a perturbar la vida política sino a encauzarla; es la misma sociedad en camino de perfección. Todavía no hemos visto a Ortega y Gasset disertar sobre el valor del Sindicato profesional, sobre el contenido trascendental de la Organización Corporativa. Parecen objetos que se le huyen, como a otros muchos, y son, sin embargo, la clave de toda la alta política del porvenir, sin ser ellos políticos. Con esa pequeña *añadidura* resultan de alto precio las siguientes palabras del eximio publicista:

«A mi juicio *(El Sol,* 25 de Octubre), quien no entienda esta curiosa situación moral de las masas no puede explicarse nada de lo que hoy comienza a acontecer en el mundo. La soberanía del individuo no cualificado, del individuo humano genérico y como tal, ha pasado, de idea o ideal jurídico que era, a ser un estado psicológico constitutivo del hombre medio. Y nótese bien: cuando algo que fué ideal se hace ingrediente de la

realidad, inexorablemente deja de ser ideal. El prestigio y la magia autorizante, que son atributos del ideal, que son su efecto sobre el hombre, se volatilizan. Los derechos niveladores de la generosa inspiración democrática se han convertido, de aspiraciones e ideales, en apetitos y supuestos inconscientes.

»Ahora bien: el sentido de aquellos derechos no era otro que sacar las almas humanas de su interna servidumbre y proclamar dentro de ellas una cierta conciencia de señorío y dignidad. ¿No era esto lo que se quería? ¿Que el hombre medio se sintiese amo, dueño, señor de sí mismo y de su vida? Ya está logrado. *¿Por qué se quejan los liberales, los demócratas, los progresistas de hace treinta años?* ¿O es que, como los niños, quieren una cosa, pero no sus consecuencias? Se quiere que el hombre medio sea señor. Entonces no extrañe que actúe por sí y ante sí, que reclame todos los placeres, que imponga decidido su voluntad, que se niegue a toda servidumbre, que no siga dócil a nadie, que cuide su propia persona y sus ocios, que perfile su indumentaria: son algunos de los atributos perennes que acompañan a la conciencia de señorío. Hoy los hallamos residiendo en el hombre medio, en la masa».

¡Cuántas veces hemos dicho en estas crónicas que el liberalismo está agotado, que lo bueno de su substancia está incorporado a la vida y que las invocaciones liberales no pueden causar emoción!

Esta nueva orientación, este especial dinamismo de las masas sociales organizadas y las modalidades que van a imponer, que están imponiendo a la política, es cosa que no acaba de penetrar en las mentalidades más ilustres que se formaron en el antiguo régimen, y eso lo mismo si se mira por la izquierda que por la derecha.

El Dictador español, con esa intuición que le es tan peculiar, como a tantos otros políticos andaluces que brillaron en el pasado siglo, se ha dado cuenta de esa realidad, la ha recogido con prontitud y la secunda cada día con mayor decisión, siendo éste, a nuestro juicio, uno de los motivos de la permanencia de su Gobierno y de su sistema aun cuando haya, como tiene que haber, cambio de personas.

En frases muy expresivas y comprensivas lo dijo el general Primo de Rivera en un discurso que pronunció el día 20 en Guadalajara con motivo de celebrarse una Asamblea del *Secretariado Nacional Agrario*, organización semioficial, que va fatalmente desplazando a otras similares de iniciativa particular.

Dijo así el jefe del Gobierno:

«De estos ideales de paz y de concordia nacen aquellos principios de asociación indispensables, que van a dar al siglo XX *su carácter de eficiencia corporativa*, bien distinto de la *eficiencia individual* que se pretendió dictar por las doctrinas del siglo XIX; que van a permitir que en todos los órdenes la representación colectiva del bien de los más se sobreponga al bien del individuo y que el derecho de los más, de la sociedad en conjunto, domine los derechos del individuo; y contra esa liberalidad con que se concedieron los derechos individuales, tal vez con el riesgo seguro y comprobado de perturbar muchas veces la organización de la vida social, *viene la corriente nueva, que la Dictadura ha querido recoger e interpretar*, sirviendo con ella de un modo más eficaz y más fervoroso a la libertad, de dar a la vida colectiva, de dar al Sindicato y a todas las organizaciones una vida robusta que sirva de eje y de péndulo y de moderador de todo el desarrollo de la vida nacional. (Aplausos. Muy bien.)».

Esta gran obra *social* (no *socialista* o *socializante,* como dicen algunos malévolos o interesados), que, aunque mate algunas otras, mejores o peores, de iniciativa privada, cumple con un *intervencionismo* que ya reclamaba y bendecía León XIII, se desarrolla principalmente desde el Ministerio del Trabajo y Previsión, cuya cartera, como es sabido, la desempeña el Sr. Aunós. Y prueba de que la Obra social del Ministerio del Trabajo de España es de gran valía y se cotiza muy alta en el mundo internacional, es que cuando se iba a convocar la *XIII Conferencia Internacional del Trabajo* en Ginebra para tratar uno de los puntos más difíciles de la ciencia social, cual es el de la acertada reglamentación del trabajo marítimo, por acuerdo de los diferentes Estados representados en la *Oficina Internacional del Trabajo* se designó al Excelentísimo Sr. D. Eduardo Aunós, Ministro del Trabajo de España para presidirla, y allí sigue dirigiendo los debates con el acierto inherente a su reconocida y efectiva competencia.

A todo esto, la política, propiamente *política,* en el peor sentido de la palabra, sigue acentuando su desconcierto, sus antagonismos, sus *personalismos,* sus extravíos ideológicos, su falta de sentido práctico y positivo, como ya bosquejábamos en la crónica anterior. Tanto la política llamada *conservadora* (sentido económico) como la *avanzada* (sentido anticlerical) están dando el espectáculo de lo que fueron sus respectivos partidos y grupos cuando gobernaron y *lo que serían* si llegasen a gobernar. Precisamente en estos días se está viendo en Valencia la causa contra el Sr. Sánchez Guerra y los artilleros del último conato de rebelión; en la apertura de Curso, todavía algunos grupos de estudiantes profirieron gritos y trataron de armar motín, y eso que ya el Ministro de Instrucción Pública había derogado el privilegio, aceptado únicamente por los PP. Jesuítas, respecto a su intervención en los exámenes universitarios; en algunas Universidades y en el Colegio de Abogados de Madrid, los que se llaman «intelectuales» o «liberales» clásicos, han querido mostrar su hostilidad o disconformidad con el Gobierno, eligiendo para los nuevos puestos de la Asamblea Nacional a individuos de la más enconada oposición, que parece no han de ir, unos porque no les da la gana (y es lástima) y otros por encontrarse en el destierro. El Sr. Conde de Romanones parece que ha sometido la invitación a ir a la Asamblea al parecer de los *cuatro mil* Comités con que, según dice, cuenta todavía el *partido liberal* en España.

Todo esto parece juego de niños. Hasta en el pelearse. Porque ni en los períodos más exaltados de la anterior situación hemos visto menudear los golpes de *socialistas* contra *republicanos,* éstos contra aquéllos, *aliancistas* de Lerroux contra *radicales-socialistas* de Domingo, *federales* contra republicanos a secas, de esos que Marañón dijo que no eran nada. Y estos últimos son los que ahora se ensañan contra este señor doctor, por sus tendencias socialistas o socializantes, negándole hasta su talento de médico. Ni con estas cosas se logra *impresionar y conmover* a la *opinión pública;* todo lo contrario; cada día que pasa, y ante tales espectáculos, se siente más *apática y apolítica.*

Más que en lo disparatado o divergente de las ideologías (¿hay desatino y anacronismo mayores que el de Marcelino Domingo, al llevar a su flamante programa *radical-socialista,* copia del francés, la expulsión de las Ordenes religiosas?) el mal profundo que ha acompañado siempre a los partidos de iz-

quierda, desde los liberales, de España, ha estado en el *caudillismo,* en el afán de mandar o capitanear grupos, éllos que tanto protestan contra el *caudillismo* militar, que no es mal menor; en una palabra, en cierta falta de *ética* ¡Lástima de ciertas ideas y de ciertas personas!

ESPAÑA Y PORTUGAL. En estos días, no podían ser otros (17-19 Octubre), recibió y agasajó la capital de España al Presidente de la República de Portugal, general Carmona, que, acompañado del Jefe de su Gobierno y del Ministro de Negocios Extranjeros y otras altas personalidades, hizo su visita oficial a nuestro Rey y Gobierno. Las circunstancias políticas que rodean a los dos países hermanos y vecinos, y no sólo por las respectivas Dictaduras que llevan, poco más o menos el mismo ritmo; el ambiente de cordialidad y de franco entusiasmo que envolvió constantemente a los ilustres huéspedes, tanto en Madrid, como en Barcelona y Sevilla; esa singular compenetración que se viene notando desde hace algún tiempo entre los dos países, y singularmente, desde la apertura de la Exposición de Sevilla, en donde de Portugal tiene lugar y representación tan culminantes como uno de los principales pueblos de la gran familia iberoamericana, todo ello, y las mismas frases expresivas cambiadas en momentos solemnes entre los respectivos Jefes de Estado denotan que esta visita es algo más que una ceremonia protocolaria un gesto de reminiscencia de la antigua hierática diplomacia, que lo mismo dice mucho que no dice nada; es el signo externo y la consagración de una *realidad solidaria hispano-lusitana* que es superior a la voluntad de los hombres y a los enredos y torpezas de la antigua política nacional e internacional que mantenía a los dos países hermanos y vecinos espiritualmente distanciados, separados ignorados y recelosos por montañas de prejuicios. Así lo ha reconocido, y parece que de ello se ha felicitado, la Prensa de España y Portugal y la del Extranjero, incluso la de Inglaterra por periódico tan autorizado como el *Times* de la que podía esperarse más desabrido comentario. Pero el ambiente político y diplomático del Mundo va cambiando, gracias a Dios, gracias a la política nueva. No se sueña ya tanto con imperialismos absorbentes y acaparadores forjadores de militarismos siempre en pie de guerra. *Cada nación tiende a bastarse a sí misma,* a cuidar tranquilamente su patrimonio, respetando el de las demás, por pequeñas que sean, una vez que la Historia las ha formado y no son obstáculo para el incremento de la Vida. Sólo así se podrá fundar la *Paz del Mundo,* la verdadera *Sociedad de Naciones* y, dentro de ella, la *Federación de Europa,* de que tanto se habla ahora y de que tanto ha hablado en esta temporada en algunas capitales el Sr. Herriot, y otra porción de *Alianzas* y *Federaciones* por motivos especiales de lengua, de cultura o de intereses económicos o morales. Así llegarán a armonizarse, a fundirse dos sentimientos que hasta ahora parecían antagónicos e inconciliables: el *patriotismo nacional* y el *internacionalismo* sin fronteras. Firmes e incólumes aquellas que salvaguardan la *independencia* política efectiva de las Patrias, que ya la Historia ha consagrado, abramos generosamente las puertas de toda comunicación, de toda solidaridad, de toda cooperación que venga a intensificar y perfeccionar la vida y hacerla más feliz para todos los mortales, sin miedos y sin recelos.

Quede a salvo de una vez para siempre la *intangibilidad fronteriza y po*

litica de ambos Estados, portugués y español, sin anticuados alardes imperialistas, y España y Portugal (y con ellas todas las repúblicas iberoamericanas) se darán el abrazo de fraternidad espiritual y de eficiente cooperación para el desarrollo de sus grandes posibilidades económicas que precisan para su recíproca independencia.

Este es el pensamiento auténtico de los buenos portugueses y españoles. Así lo expresaron los dos Jefes de Estado, el Rey y el Presidente, en los discursos protocolarios, y se ha rubricado fuera de ellos.

Dijo el Rey:

«A los lazos con que tan sabiamente la Naturaleza nos ligara, corresponden, sin menoscabo de la intangible soberanía e independencia de cada país, la recíproca solicitud por estrecharlos, en beneficio de los altos intereses morales y materiales que les son comunes».

Contestó, entre otras bellas cosas, el Presidente:

«Ligados por tradiciones imperecederas en que ambos participan ante el mundo entero y ante la Historia como obreros máximos de la civilización, inspirados por ideales de fe y de entusiasmo que les son comunes y por el rasgo, también común, de acrisolado amor que en cada uno alienta por su independencia y soberanía intangibles, los dos pueblos hermanos se hallan también unidos por una amistad confiada, por la comprensión de los altos intereses morales y materiales derivados de su vecindad y por el deseo de estrecharlos y consolidarlos».

El gran diario de Lisboa, *A Voz*, en su número del 17 y refiriéndose a este suceso, decía por su cuenta:

«A viagem do sr. Presidente da Republica a cidade de vila e corte e um acontecimento de grande relevo na historia das relaçoes de amizade que de ha seculos unem os dois povos vizinhos de tradiçoes gloriosas quasi gemeas na conquista, na navegaçao e nas lutas heroicas da Fe Cristá».

Antes de salir para España, el general Oscar Carmona hizo al *Diario de Noticias* estas declaraciones que extractamos por su histórica importancia:

«Ha muito que tinha o desejo de visitar as exposições de Sevilha e de Barcelona, para apreciar «de visu» as madifestações de vitalidade e condições de progresso que conseguimos afirmar nessas duas grandes cidades e render uma merecida homenagem aos que ali souberam honrar a arte e o trabalho nacionais, com tanto luzimento e esplendor. As informações que me davam, dia a dia, da maneira honrosa como Portugal se fizera representar nesses dois admiraveis certames mais avivaram esse desejo. Quando, recentemente, o sr. Presidente do Ministerio se encontrou em Viana do Castelo e na Galiza com o sr. general Primo de Rivera, ilustre chefe do governo espanhol, falou-se na realização dessa ideia. Mas eu não devia nem queria ir a Sevilha e a Barcelona sem ir primeiro a Madrid saudar o rei Afonso XIII, o soberano tão respeitado da Espanha, e afirmar-lhe os sentimentos que a ele, pessoalmente, e á nação que dirige consagra o velho Portugal. E assim se foi delineando, em todas as suas fases, a viagem que vou realizar».

«Espero que, em breve, teremos a honra de receber como nosso hospe de Sua Majestade Afonso XIII, acompanhado por algumas das individua lides de maior prestigio do seu governo. Acolhe-lo-emos sem manifesta ções faustosas, mas com o respeito e a amizade devidos ao mais alto re presentante dum paiz a que nos prendem laços de origem e de caracte historico e economico muito intimos e que, ele proprio, tem mostrado sem pre ser o paladino dedicado duma politica de aproximação, cada dia mai estreita, dos dois povos peninsulares. Essa politica tem sido tambem a d Governo de Ditadura, e da conjunção dos esforços de lá e de cá resulta ram já acontecimentos muito beneficos para o futuro, tanto de Portuga como de Espanha. Refiro-me, em especial, á forma equitativa e justa com foi resolvida a famosa questão do Douro Internacional e ao exito alcan çado pela Conferencia Economica reunida en Lisboa e que chegou a so luções concretas sobre quasi todos os problemas que interessam ao desen volvimiento da riqueza dos dois povos vizinhos. Estou cada vez mais con vencido de que a politica a que me refiro é inspirada no mais alto patrio tismo. Portugal e Espanha são dois vizinhos que teem numerosos interes ses comuns. Quando mais afectuosas forem as suas relações melhor un e outro poderão defender esses interesses. E tudo isto se pode conseguir nos tempos que vão correndo, com normas de lealdade, sem a minina que bra do respeito que deve sempre existir entre duas nações que se estiman muito, mas que gozam de igual autonomia e independencia».

Si la nueva política no hubiera arribado al Gobierno de Londres por medi de Mac Donald y su *Partido Laborista,* cuyos esfuerzos por consolidar la pa del mundo son notorios, habiendo emprendido aquel hombre público un viaje d peregrinación a América para convencer a los Estados Unidos de la conve niencia de renunciar a todo propósito imperialista y procurar el desarme o l limitación de los armamentos, las declaraciones que anteceden hubieran pro ducido alarma en la ciudad del Támesis: tal vez no hubieran podido ser pro nunciadas.

Una vez más se ha confirmado que *los intereses económicos* son los que li gan o desligan más fuertemente a los individuos y a los pueblos.

La magna obra hidráulica hispano-portuguesa del Duero, en la que está ya trabajando *más de dos mil obreros,* es la que ha empezado a realizar est casi milagro de la aproximación de los dos países. Para España significa el re mozamiento espléndido de Castilla, verdadero centro de nuestra nacionalidad Cuando Castilla recobre o adquiera su máxima potencialidad agrícola y fores tal, España será grande y feliz. Y ese remozamiento del agro castellano, falt de agua y de energías que le transformen y esponjen, ha de venir por esa obr de los *Saltos del Duero,* de la que dicen los técnicos *va a producir* cerca de *doble de kilovatios-hora* que actualmente consumimos. Con esta energía for midable vendrá la completa *industrialización* de la agricultura, el empleo d tractores potentísimos que aren mejor la tierra, de toda suerte de máquina elevadoras de agua, productoras de calor, de abonos químicos, etc., etc.

Sobre este tema de las relaciones hispano-portuguesas mucho podría decir se, y no dejaremos de hacerlo en lo sucesivo.

La Acción Católica. Llegamos a este apartado de la presente crónica con el corazón rebosante de alegría, d satisfacción y de firmes esperanzas. En este mismo sitio y desde hace mucho

años veníamos clamando por la reanudación de las *Semanas Sociales* y de los *Congresos Católicos*, suspendidos éstos el año 1902 e interrumpidas aquéllas el año 1912. ¡Cuánto tiempo perdido, y cuánto retraso llevamos en la marcha general!

Pero, nunca es tarde si la dicha es buena. En efecto: *Semanas* y *Congresos* están en vías de restauración espléndida, fervorosa, decidida y metódica. La actividad febril de nuestro Emmo. Cardenal Primado y de sus dignísimos colaboradores, especialmente el Director del *Secretariado Central*, D. Ildefonso Montero, va cuajando en muy acertadas iniciativas.

Por de pronto, ya se ha celebrado en Toledo, del 9 al 15 de septiembre, la *Primera Semana Sacerdotal Nacional de Consiliarios*, a la que asistieron 82 sacerdotes que dirigen diferentes obras diocesanas de *Acción Católica*.

Habiendo de reanudarse en plan general las actividades de los católicos españoles conforme a los designios del Papa y a las necesidades de la misma Iglesia, y sabiendo que Su Santidad Pío XI señala como hito de sus aspiraciones la *Acción Católica*, tal como él la define, colaboración de los seglares a la Jerarquía eclesiástica para la obra de *apostolado*, nada más natural que primero se reunan los que han de representar a la Jerarquía eclesiástica en las distintas obras de dicho apostolado seglar, para concertar criterios y unificar voluntades al impulso del Director Pontificio, Emmo. Cardenal Primado.

Los *temas* no podían ser más oportunos e interesantes: I. *La Acción Católica en la Iglesia según las enseñanzas de los Romanos Pontífices*, por D. Ramón Balcells y Massó.—II. *Organización de la Acción Católica en España, según las normas de los Directores Pontificios*, por D. Santos Moro Briz.—III. *Necesidad del Consiliario en la Acción Católica. Cualidades que debe reunir. Cómo proveer a su formación*, por D. Alejo Eleta Larumbe.—IV. *Actuación del Consiliario en las Organizaciones de Acción Católica*, por D. Miguel Fenollera y Roca.—V. *El Consiliario y la propaganda de las Obras de Acción Católica*, por D. Clodoaldo Velasco Gómez.—VI. *El Consiliario en la Junta Diocesana de Acción Católica de Caballeros*, por D. Juan F. Morán.—VII. *El Consiliario en la Acción Católica de la Mujer y en las Organizaciones femeninas de Juventudes. Estudiantes y obreras*, por don Eduardo Estella.—VIII. *El Consiliario en las Organizaciones de obreros de toda clase*, por el R. P. Sisinio Nevares.—IX. *El Consiliario en la Organización Católico-Agraria*, por D. Rafael García Tuñón.—X. *El Consiliario en las organizaciones de Padres de Familia. Juventudes Masculinas y Estudiantes Católicos*, por D. Hernán Cortés.

Como se ve, los temas no dejan nada que desear respecto al panorama de todas las Organizaciones *católicas* en que han de actuar los Consiliarios y con ellos los mismos *católicos* en plan de cooperación; labor primaria y fundamental que ha de consistir, ante todo, en *formar* bien a los mismos católicos asociados, proporcionándoles una *cultura religiosa* más intensa y adaptada a las especialidades, y procurando una moralización más austera de costumbres. Pero al lado de esta acción *adintra*, fundamentalmente conservadora, ¿no hay, no debe haber, otra acción u otro problema de *acción conquistadora* del adversario, del indiferente, del alejado de nosotros y de la Iglesia? ¿qué tácticas o métodos se aconsejan?

Porque decía muy bien en el discurso de salutación el Sr. Director del *Secretariado Central,* D. Ildefonso Montero, al hacer notar las dos grandes preocupaciones, las dos grandes *renovaciones* que se operan en el Catolicismo, «la doble Misión, decía él, que hoy con tanto empeño promueve la Iglesia, la *Misión externa* en los países infieles, con la nueva organización de la Obra Misional; y la *Misión interna* en los países cristianos, por medio principalmente de otra organización mundial, eminentemente dinámica como la primera, la *Acción Católica*» *(Boletín Oficial de la Acción Católica Española,* 25 de Sept. 1929, pág. 303).

Y dentro de los países y de los pueblos y de las aldeas cristianos, hay anticristianos, hay acristianos, indiferentes, alejados y abandonados, es forzoso reconocerlo, ante los cuales debemos tomar una actitud, actitud, creo yo, de *atracción,* no de *repulsión,* como hace el *misionero,* pero que necesita toda una *Metodología* en que me parece se piensa demasiado poco.

Hasta parece que hay algunos que proclaman el aislamiento, la inhibición total, presentando, a modo de tesis, esta norma: que «los católicos sólo deben unirse y tratar con los católicos», tesis equívoca, porque puede entenderse en un sentido demasiado amplio o demasiado restringido. ¿Qué se entiende por *católicos?* ¿a qué clases de unión puede referirse? Porque *en la realidad de la vida,* en las profesiones, católicos y no católicos viven juntos, y para que *un católico de acción* ejerza su apostolado cerca de su congénere o camarada precisa una comunicación, una unión que sea como la prolongación de la convivencia profesional en que hay aspiraciones y puntos de vista comunes de una gran fuerza sugestiva para fundirse dos almas con predominio de la mejor *preparada,* de la más *sobrenaturalizada.* Esto es todo.

Por eso, repetimos, se impone, una *Acción católica,* santa, digna, elevada, en que todo el mundo pueda ver la voz y la voluntad auténticas de la Iglesia, del Papa y de los Prelados, para colaborar sin restricción.

Ha sido oportuna y acertadísima la severa advertencia del Emmo. Cardenal Primado cuando en dicha Semana ponderó «el daño grande que ocasionan a la Iglesia los que, *sin encargo ni autorización de sus respectivos Prelados,* se entrometen en la predicación de doctrinas sociales y en la dirección de obras de Acción Católica». Nadie está autorizado para hablar o actuar en nombre del Catolicismo y de la Iglesia, en sentido docente, a no ser la misma Iglesia y aquéllos a quienes ella da su delegación.

Para eso, fuera del radio de la *Acción Católica,* que es ante todo religiosa y sobrenatural, hay una infinidad de doctrinas, de actividades de orden natural y ciudadano, de las cuales no puede hacerse a la Iglesia *responsable,* porque no puede tampoco encargarse de su *dirección.* Quienes pretendan, bajo cualquier pretexto, inducir a la Iglesia o a la *Acción Católica* a tomar parte en tales empresas, lejos de servirlas honradamente, las comprometen y desnaturalizan.

La *Semana de Consiliarios* formuló las siguientes *Conclusiones:*

«Primera. Proclamar, como primera condición del consiliario, la adhesión y obediencia incondicional al Papa y al Episcopado.

Segunda. Reiterar la afirmación de que en España todas las obras sociales sean plenamente confesionales católicas.

Tercera. Que se establezca una biblioteca de Acción Católica y un archivo de documentación que puedan utilizarse desde cualquier parte de España, y que se hagan ediciones económicas de los principales documentos pontificios y episcopales sobre Acción Católica.

Cuarta. Reconocer la necesidad de una Universidad, Facultad o Escuela Social Católica para sacerdotes.

Quinta. Recomendar a los consiliarios que cuando asistan a algún acto nacional o regional cambien impresiones y estrechen sus relaciones entre sí, aspirando a que se establezca una organización permanente de consiliarios nacionales y diocesanos de distintas obras de Acción Católica Española.

Sexta. Que, a semejanza de la Semana Nacional, se organicen semanas diocesanas de consiliarios en todas las diócesis de España durante el presente año y se repitan en lo sucesivo con la frecuencia que los respectivos Prelados estimen conveniente.

Séptima. Que la Semana Nacional de consiliarios diocesanos que se ha celebrado por primera vez en España se reuna en adelante con la periodicidad que el eminentísimo señor director pontificio de la Acción Católica en España considere oportuno.

Octava. Encarecer a los consiliarios la fundación de Círculos de Estudios y expresar el deseo de que, cuando el director pontificio de la Acción Católica en España lo considere oportuno se cree una Escuela Nacional de Acción Católica para seglares.

Novena. Recordar a todos los consiliarios, y muy especialmente a los de las Juntas diocesanas de Acción Católica, lo que dispone el artículo 23 de las bases para la organización de la Acción Católica española sobre la celebración anual de las Asambleas generales diocesanas.

Décima. Recomendar a todos los consiliarios que hagan propaganda del Congreso Nacional de Acción Católica que ha de celebrarse en noviembre, procurando que asistan representaciones de todas las obras y el mayor número de congresistas».

Como se ve, estas conclusiones, que no han de desarticularse de las recientes e importantísimas normas emanadas de la S. Congregación del Concilio sobre *actuación sindical,* marcan *el ideal* al cual debemos aspirar desde nuestra posición de la *Acción Católica,* uno de los sectores de nuestra actividad; pero, como no podían menos, dejan ancho campo a las iniciativas que determinan los *accidentes del camino* para llegar a la cumbre, las *posibilidades* de todo orden y la *buena voluntad* de los que han de formar estas organizaciones, en tanto no se hagan *obligatorias* por ley, si ello es posible.

PRIMER CONGRESO DE ACCIÓN CATÓLICA.

Como queda advertido en la última de las anteriores conclusiones y lo anunciara ya el Emmo. Cardenal Primado en hermosa carta del 14 de agosto, dirigida a las Juntas Central y Diocesanas de Acción Católica, va a reanudarse la historia de nuestros gloriosos *Congresos Católicos,* el último de los cuales se celebró en Santiago de Galicia en julio de 1902. Como en todos los países católicos, estos Congresos trajeron grandes beneficios a España; y hubieran sido mayores si el apasionamiento político de nuestros inmediatos predecesores no hubiera hecho de las suyas hasta lograr clausurarlos. Dios quiera que, con apasionamientos semejantes a los pasados, no se malogre esta nueva serie que va a empezar dentro de pocos días.

Los *Congresos Católicos,* grandes despertadores de energías y entusiasmos entre los católicos, en momentos en que los *Gobiernos liberales* se desenten-

dieron de la *tradicional protección* que prestaban a la Iglesia, y no sólo esto, sino que algunos se propasaban a *perseguirla,* implicaban el pensamiento de una actuación y restauración religiosa y moral enteramente *apolíticas,* y una actuación *ciudadana,* de alcance más o menos *político,* como antemural de defensa de la Iglesia y, al propio tiempo, como aportación patriótica a la gobernación del Estado.

En la medida en que estos Congresos se mantenían en el fiel de esta balanza, siguiendo su recta y limpia trayectoria, o se ladeaban, abrumados por el peso de los que no concebían que pudiera vivir la Iglesia sin un *Gobierno protector,* y aún más, sin una determinada *forma de gobierno,* que identificaban con la *doctrina católica,* así los Congresos prosperaban o fracasaban en sí mismos y en sus actividades derivadas. Eran éstas, como en toda gran institución que empieza, un tanto confusas. El tiempo, la experiencia, las luces inextinguibles del Vaticano, han ido concretando y especificando esas actividades, propiamente católicas, y hoy, aparece España, después de su hermana Italia en régimen de Concordato, como el país católico en que, a nuestro humilde juicio, está mejor planteada en conjunto la organización de estas actividades. Los *Congresos* de los católicos ya no van a plantear más que problemas de *Acción Católica.* Ya desaparecen, por innecesarias, aquellas cuatro clásicas Secciones: *Independencia de S. Santidad el Papa. Defensa de las Ordenes religiosas en España. La Enseñanza. La Beneficencia y la Cuestión social.* Otros problemas de más honda raigambre y de menos roce con los apasionamientos políticos son los que tenemos sobre el tapete.

El próximo *Primer Congreso de Acción Católica* se celebrará, pues, en Madrid, del 13 al 17 de noviembre, con arreglo al siguiente Programa de temas:

Temas para las sesiones doctrinales.

Tema 1.°—La Acción Católica en la Historia de la Iglesia.
Tema 2.°—La Acción Católica según las enseñanzas de los Romanos Pontífices León XIII, Pío X, Benedicto XV y Pío XI.
Tema 3.°—Fin supremo de la Acción Católica.
Tema 4.°—Fines especiales de la Acción Católica en nuestros días.
Tema 5.°—Propiedades de la Acción Católica.
Tema 6.°—La autoridad de la Iglesia en las cuestiones todas de orden social.

Temas para las sesiones solemnes.

Tema 1.°—El Primer Congreso Nacional de Acción Católica.
Tema 2.°—España en el Jubileo Sacerdotal de Su Santidad Pío XI.
Tema 3.°—La Acción Católica y la juventud.
Tema 4.°—La Acción Católica y la mujer.
Tema 5.°—La Acción Católica y la familia.
Tema 6.°—La Acción Católica en España (su pasado).
Tema 7.°—La Acción Católica en España (su porvenir).

Temas para las sesiones prácticas especiales.

Tema 1.° La Acción Católica en relación con los organismos en España

principalmente con la Acción social agraria y obrera industrial, con la Acción Católica de la Mujer, con las Juventudes, con la Prensa Católica y con los Padres de Familia.

Tema 2.°—Defectos principales notados en la actual organización y en la actuación de referidos organismos.

Tema 3.°—Medios prácticos de inmediata ejecución para subsanar estos defectos y que pudieran utilizarse sin demora.

Tema 4.°—Conclusiones concretas que se juzgan dignas de ser llevadas a la práctica y que se elevan a la aprobación de la Dirección Pontificia de la Acción Católica Española.

Temas para las sesiones prácticas generales.

A estos tres temas de las sesiones prácticas generales podrán presentarse Memorias que serán remitidas al Secretariado Central de la Acción Católica Española (Palacio Arzobispal, Toledo) antes del día 1.° de noviembre, o a las Juntas Diocesanas de Acción Católica antes del día 20 de octubre del año actual.

Tema 1.°—Plan de actuación de la Acción Católica en España durante el año próximo.

Tema 2.°—Campañas de conjunto, conforme a los fines de la Acción Católica, que deben organizarse en España para largo plazo.

Tema 3.°—Celebración de Congresos nacionales, diocesanos y regionales o locales de Acción Católica; su organización para que resulten intensamente provechosos en España.

De todas veras deseamos para el próximo Congreso el más rotundo de los éxitos.

La Juventud Católica. Saben nuestros lectores el cariño, el férvido entusiasmo que sentimos aquí por la organización básica de la *Acción Católica*, que es la de la juventud, flor de la vida. Lo que sean, como se formen los jóvenes de hoy serán los hombres de mañana en sus respectivas profesiones. Por eso hemos lamentado y seguiremos lamentando que los estudiantes formen organización aparte de la *Juventud Católica:* bastaría una sección.

También lamentábamos que el *Reglamento* definitivo de la *Juventud Católica Española*, redactado en la Asamblea de marzo, junto con las restantes conclusiones de las demás ponencias, aún no hubiera sido aprobado, lo cual retrasaba la publicación regular de su interesante *Boletín*, que no debiera ser menos que el de la *Federación Nacional de Padres de Familia*, y la constitución de nuevas Juventudes.

Hoy podemos comunicar la gratísima noticia de que en el *Boletín de la Juventud Católica Española*, correspondiente al mes de agosto, por cierto de factura espléndida, aparece aprobado en todas sus partes por el Emmo. Cardenal Primado el referido Reglamento, y en la forma *unitaria* y perfectamente *especificada*, que veníamos defendiendo desde el primer Congreso del año 27. Nada de *Confederación* o conglomerado de distintas *Juventudes* o agrupaciones de juventud de variadas denominaciones, procedencias y matices. Pueden

y deben existir de éstas cuantas inspire el celo, la devoción o el legítimo capricho; pero *Juventud Católica* no debe haber más que una, con una sola autoridad, para todos los jóvenes católicos de la Iglesia española, sin cantonalismos de ninguna especie. Todo procede de no saber o no querer distinguir bien, porque a ello obliga la lógica y el buen sentido, entre *Acción Catolica* y *Acción piadosa,* la primera de *apostolado* y formación especializada para esa empresa, y la segunda de propia y personal edificación y vida interior, según sus libres preferencias y *devociones* en el amplísimo horizonte de la vida espiritual. Como que, por eso mismo de ser la *acción piadosa* muy subjetiva y particularista, no debe tomar la forma y las actitudes de las organizaciones de otro carácter más objetivo y humano, pues al exteriorizarse en *federaciones* y *asambleas,* y tratar de formular *acuerdos y conclusiones* por mera imitación de otras entidades que lo requieren, corren el riesgo de invertir la vida espiritual y religiosa, haciendo ley general de lo accidental y particular, mientras que lo verdaderamente substancial y básico en la vida cristiana (cultura y buenas obras), queda poco menos que preterido. Mucho adolecemos de este vicio y muchos males habremos de lamentar si no lo corregimos a tiempo.

Acertadísimas también las conclusiones de las otras tres Secciones: *Formación de la Juventud y Círculos de estudios; Acción Católica y la Juventud, y Organización de la propaganda.* La organización de los *Círculos de Estudio* nos parece acabada, y, desde luego, la consideramos como lo más fundamental si se pone en práctica.

La obra de «El Debate». Hemos hablado varias veces de la Obra benemérita que desarrolla *El Debate;* y, por fortuna, habremos de continuar hablando de ella, porque sus progresos son firmes y copiosos. Aunque *El Debate,* que sepamos, no forma parte de la *organización oficial* de la *Acción Católica,* no puede negarse que está desarrollando una actividad cooperante a la vitalidad católica de España, que sería injusticia no reconocer y proclamar, y falta de nobleza no ensalzar como merece. Cuando una empresa como *El Debate,* periodística, ante todo (como lo es, por ejemplo en el terreno «cooperativo» *El Hogar Español*), que tiene trazada su trayectoria, su *autonomía,* impuestas por las leyes inflexibles de la economía y de la técnica periodísticas, encuentra en sí misma recursos morales y materiales para prestar servicios tan directos a la causa católica y a la cultura religiosa, como son, aparte la labor propia del gran diario, la *Asociación Nacional de Propagandistas* (con su correspondiente *Boletín* quincenal), los *Círculos de Estudio* y la *Escuela de Periodismo,* con sus constantes irradiaciones a provincias, hay que descubrise ante ella, y reconocer que hay *muchas maneras* de servir a los altos intereses de la Iglesia y del bien pú-blico.

Santo y bueno que haya una *Acción Católica,* oficial, única, para todos los católicos españoles y en manos de la sagrada Jerarquía de la Iglesia. Bendecimos a Dios y al Romano Pontífice porque la ha estructurado de forma que, como en ningún otro país católico, se halla centralizada en una sola dirección, que es la del Emmo. Cardenal Primado, por delegación especial de Su Santidad desde hace veinte años.

Pero, que nadie usurpe subrecticiamente esa augusta representación, ni se

permita que un cualquiera alce pendón de *catolicismo particular* para condenar a los que no son de igual sentir particularista.

Volviendo a *El Debate*, hemos de decir que su *Asociación Católica Nacional de Propagandistas*, que en la actualidad cuenta ya con 34 Centros y 404 asociados y propagandistas activos, ha celebrado a principios de septiembre su Asamblea anual, y en ella se adoptaron las siguientes importantísimas conclusiones, en parte elaboradas en el *Círculo de Estudios* de Madrid, después de concienzudo examen y discusión, particularmente en lo referente a la Organización Paritaria, la cual, como se va a ver, entra ya con carta de naturaleza en el ideario a realizar o cooperar de las entidades a que hemos aludido.

«La A. C. N. de P. acuerda celebrar el vigésimo aniversario de la primera imposición de insignias, que cumplirá el día 3 del próximo diciembre.

La A. C. N. de P. recomienda a todos sus miembros que, tanto en la especulación intelectual como en la propaganda práctica, presten especial atención al movimiento corporativo.

La A. C. N. de P., en presencia de la actual política social española, acuerda:

Mantener vivos en la conciencia católica, por medio de una incesante propaganda, los principios fundamentales de la sociología y de la política cristiana, según la mente de los Papas, y especialmente de León XIII.

Huir de toda oposición sistemática o violenta a la política social del Gobierno.

No regatear un leal concurso para la eficaz aplicación de la reforma corporativa.

Evitar las bruscas reacciones en cualquier sentido y procurar, por medio de una prudente y constante intervención, suprimir o aminorar los errores legales de principio y adecuar la aplicación de la ley a las posibilidades prácticas del momento.

La A. C. N. de P. acuerda que, en el momento actual, se atienda preferentemente en los Círculos de Estudios a los diferentes problemas que plantea la organización corporativa, procurando la especialización de uno o más propagandistas en cada Centro.

Intensificar la propaganda sindical católica y prestar cooperación, en la forma que en cada caso se estime más adecuada, a los Sindicatos católicos ya constituídos.

La A. C. N. de P. acuerda prestar singular atención a las cuestiones morales relacionadas con la familia, intensificar la propaganda en defensa del matrimonio cristiano y los derechos del padre en orden a la formación intelectual y moral de sus hijos, y solicitar de las autoridades la represión de la pública inmoralidad.

La A. C. N. de P. reitera su adhesión y su concurso para estos fines a las Asociaciones de padres de familia y a la Juventud Católica Española.

La A. C. N. de P. acuerda confirmar con sanciones el carácter obligatorio de la asistencia de los propagandistas a los actos religiosos.

La A. C. N. de P. acuerda adherirse al primer Congreso Nacional de A. C., ofreciéndose incondicionalmente a su eminencia el Cardenal Primado.

La A. C. N. de P., deseosa de secundar los proyectos de la A. C. M., especialmente recomendados por el Pontífice, acuerda tomar a su cargo los viajes y estancia de cinco jóvenes de Méjico que deseen formarse en Universidades españolas.

La A. C. N. de P. recomienda a los propagandistas la instrucción musical litúrgica para que puedan tomar parte activa por medio del canto segrado en los actos religiosos de la Asociación.

La A. C. N. de P. acuerda que en el próximo curso se verifiquen imposiciones de insignias en los Centros de Madrid 3 diciembre), León (31 de Mayo), Santander (30 de junio) y Sevilla (25 de enero)».

Mucho nos alegramos de que *El Debate* adopte una orientación *social* tan

firme como ponderada. Porque habrán de convencerse todos de que la única manera, el único procedimiento que hay para herir de muerte al Socialismo y Comunismo, en cuanto significan negación de los fundamentos del orden moral y social (Religión, Familia y Propiedad), y para que las masas obreras vuelvan a la Iglesia, es la renuncia al *Individualismo* económico y jurídico, y la adopción del *criterio social* para todos los problemas de la vida pública, y, principalmente, para el relativo a *la propiedad*, a la que no se puede salvar si no se le agrega su sagrada *función social*.

FR. JOSÉ D. GAFO, O. P.

Madrid, octubre de 1929.

CHINA

EL GOBIERNO DE NANKIN SE AFIANZA EN EL PODER.—La guerra civil que había estallado entre la facción kwuansinesa y el Gobierno de Nankin, acabó con la victoria del Gobierno, el que vió que con ella quedaba dueño del campo y podría proclamar la unificación completa de China, si bien siempre quedaba la duda de los resultados del manejo secreto que traía Feng Yu-shiang con sus tropas cerca del mismo Hankow, baluarte de los que se habían opuesto al Gobierno. Unas explicaciones habidas entre los delegados de los dos bandos, dió por resultado que en Nankin renaciera la confianza y no se temiera que de nuevo estallara la guerra civil. Entretanto las tropas japonesas habían recibido orden de su Gobierno de desalojar Shantung. Ya estaban preparándose para volver a sus lares, cuando una contraorden les hizo diferir la vuelta a Japón. Una petición del Gobierno nacionalista era la causa de esta contraorden. China no estaba todavía bien preparada para cumplir su palabra de dar protección completa y adecuada a los japoneses residentes en la Provincia de Shangtung, por esto pedían que demorara su salida. La verdadera causa fué que las tropas de Feng Yu-shiang se querían instalar en la Provincia de Shantung; esto no era del agrado de Chiang Kai-shek, ni de los prohombres del Kuo-min-tang. Feng Yu-shiang, dueño de Shangtung y del puerto de Tsingtao sería una amenaza constante para el Gobierno de Nankin. Este pudo evitar el nuevo peligro, y las tropas de Feng Yu-shiang, que habían penetrado ya en la Provincia, se volvieron a sus antiguas posiciones dentro del feudo de Feng Yu-shiang. Esta táctica del Gobierno de Nankin contra Feng Yu-shiang le irritó de tal manera, que se declaró contra el Gobierno y llegó a establecer un nuevo Gobierno distinto del de Nankin, avisando a las Potencias que el Gobierno de Nankin era ilegal y por consiguiente que no era el representante del pueblo chino; pero... después de haber movilizado por ambas partes grandes contingentes de sus ejércitos, y cuando ya se habían cometido actos de sabotaje y se estaba esperando de un momento a otro que estallara la guerra civil, los generales más prestigiosos del general cristiano, y que antes habían firmado con él el manifiesto lanzado contra el Gobierno, se declararon por el Gobierno de Nankin. Estando para celebrarse las exequias y traslado de los restos del «Difunto Director», Sun yatsen, pudo haber una tregua, que

en China significa que hay esperanzas de arreglo. Durante esta tregua se multiplicaron los agentes propagandistas y los intermediarios, que, avistándose unos con otros, pudieron llegar a ver un arreglo posible, sin necesidad de acudir a las armas. Entonces comenzó lo que se ha conocido aquí con el nombre de «comedia china». Yen Shi-san se puso de intermediario entre el Gobierno y Feng Yu-shiang, y por medio del «Gobernador modelo» de la Provincia de Shansi pudieron entrar en conferencias. Estas dieron por resultado el evitar por esta vez la guerra civil, que siempre es un bien y ahora en China muchísimo más, pues la población de las Provincias donde se hubiera desarrollado tendrían que añadir a la plaga del hambre, que están sufriendo, los horrores de una guerra sangrienta, que acabaría también con sus moradas.

La semana de luto. Es conocida en China por semana de luto la empleada en trasladar los restos del «Director difunto» desde Pekín a Nankin a la montaña de Púrpura, donde el Gobierno nacionalista ha levantado el mausoleo en que descansarán definitivamente los restos del que imprimió en China el movimiento nacionalista que hoy cunde por todos los ángulos de este ex-celeste imperio. Asistieron los representantes de diecinueve naciones, entre los cuales se encontraban nuestro Ministro, Excmo. Sr. Garrido, y el Sr. Delegado Apostólico en China, Mgr. C. Constantini, como Enviado extraordinario de la Sta. Sede. Para el Sr. Delegado Apostólico se tuvo la atención de fijar hora especial para ser recibido por el Presidente Chiang Kai-shek, así como también para la ceremonia de homenaje a los despojos mortales de Sunyatsen. Todos los representantes diplomáticos se trasladaron dos días antes de Pekín a Nankin en un tren especial puesto a su disposición por el Gobierno chino, recibiendo los honores militares en todas las estaciones por donde pasaron y siendo recibidos y tratados en Nankin como huéspedes de honor del Gobierno. La Prensa china, sobre todo la de los nacionalistas, aplaudió con mucho fervor este gesto de las naciones amigas, haciendo notar en todos los periódicos que asistía también el Representante del Sumo Pontífice—en chino—Religión Católica. El Delegado Apostólico, antes de aceptar el tomar parte en las ceremonias fúnebres, se dirigió al Gobierno nacionalista diciendo que sólo en caso que fuera una ceremonia completamente civil podría tomar parte, de otro modo no podría asistir. El Ministerio de Negocios Extranjeros contestó que tendría en cuenta su observación. Más tarde, el Comité encargado de recibir los regalos para la tumba o para adorno del tren, publicaba los que podría aceptar. Excluía los supersticiosos, tales como pebetes, panecillos, arroz, pavos muertos y gallos cocidos o asados. No se aceptaban tampoco estandartes con caracteres supersticiosos, ni delante del féretro se quemaría papel moneda. No llevaron tampoco la histórica tablilla «asiento del espíritu»; pero, hemos podido ver en un periódico ilustrado de Shanghai, *Shanghai Evening Post,* la famosa silla que, en lugar de tener la tablilla, llevaba el retrato del difunto. Para explicar la fotografía decía: «Pasa el espíritu». ¿Es que la fotografía va a sustituir a la famosa tablilla? Si se ha hecho con el «Director difunto», ¿por qué no se podrá adoptar en adelante para todos? ¿Podrá considerarse como un capricho de moda de la imaginación oriental, o más bien será en adelante un signo supersticioso? En un comunica-

do de la Delegación apostólica se dice: «Se ha establecido un hecho histórico; esperamos que tendrá consecuencias favorables para el presente y para un porvenir próximo».

LICENCIAMIETO DE LAS TROPAS EXCEDENTES Y SUS PROBLEMAS.

La conferencia del licenciamiento de las tropas tenida a principios de la primavera próxima no fué más que un tema de conversación entre los generales. El más grande problema que China tiene al presente es la desmovilización de millón y medio de soldados, sin poner en peligro la vida económica de la nación o de infestarla de bandidos. La actitud adoptada por la facción de Kwangsi y más tarde por Feng Yu-shiang ha hecho ver que la ambición de algunos jefes militares, al mismo tiempo que la dificultad de procurar el dinero suficiente para la desmovilización fueron los obstáculos que encontraron para poder llegar a convertir en realidad el fin porque se habían reunido. Descartada hoy la facción de Kwangsi y habiéndose arreglado con Feng Yu-shiang, sólo se presenta la cuestión económica como dificultad mayor que vencer. En la Conferencia financiera que tuvieron casi al mismo tiempo los comerciantes prometieron un empréstito al Gobierno, con la intención de que se redujese el ejército chino y se diera empleo a los soldados licenciados para así dedicarse pacíficamente a su comercio. Hay en filas hoy dos millones de soldados y se quieren reducir a ochocientos mil. Varios proyectos se han presentado para poder emplear al millón doscientos mil que serían licenciados, tales como dedicarles a colonizar las regiones desiertas de China, a la construcción de caminos y carreteras, a la industria, dedicando los más hábiles para la policía, cuerpos de seguridad o somatenes y preparando los militares estudiosos en las academias, con el fin de enviarlos más tarde a las academias europeas para perfeccionarse en sus estudios. Todos ven con buenos ojos y aprueban estos proyectos, pero todos están pesimistas al poner en práctica lo que con tanta facilidad hablan, deciden y escriben en las Conferencias. El Ministro de Finanzas está tan pesimista sobre este particular que viendo que los gastos del ejército, lejos de disminuir, aumentan, y no hallando más medios de poder buscar dinero para el Erario ha presentado su renuncia, dando como razón, que es necesario fijar un presupuesto nacional y atenerse todos en sus respectivos departamentos a los gastos fijados por el presupuesto. Se queja de una manera especial de los militaristas, cada uno de los cuales es libre de exigir el dinero que quiere, sin tener en cuenta que la nación está demasiado cargada de impuestos y que se ha llegado al límite en lo que se puede exigir del paciente pueblo chino. Sólo después de solemnes promesas del mismo gobierno y exhortado por el generalísimo Chiang Kai-shek ha retirado su renuncia y espera que el Gobierno trabajará y redactará leyes en este sentido. Por otra parte los planes gigantescos que prepara el Gobierno nacionalista para la construcción de una extensa red de ferrocarriles, de carreteras y la transformación que está llevando a cabo en todas las ciudades de alguna importancia en China, exigen de los militaristas el poner al margen muchos de los gastos que creen ser necesarios para el ejército y que en realidad no son sino un medio para su medro personal. Sin presupuesto no puede hacerse nada, ha dicho el Ministro de Hacienda, y tiene en

se favor casi toda la prensa y los comerciantes quienes a una están pidiendo que sepa la nación el dinero que debe gastar y en qué se emplea.

La cuestión de la extra-territorialidad. Una cuestión muy candente en los momentos actuales es la cuestión de la extra-territorialidad. Las potencias han contestado a China diciendo que no pueden acceder a esta petición de China en los actuales momentos, pues no puede defender la vida ni propiedades de los extranjeros. Se podrían citar muchos casos en que las potencias fundan su negativa. Pero no es materia de una simple «Crónica» el citar los mil y un casos, en que la justicia china brilla por su ausencia. No hace muchos días un juez falló lo que la justicia requería y el que salió condenado acusó al juez como «perro seguidor y ayudador de los europeos». Y aún no se llevó a cabo la ejecución de la sentencia. El Orfelinato español de esta ciudad fué robado, saqueado y ultrajado. A pesar de que todos los chinos sensatos lo piden, y aún me atreveré a decir, que el mismo Gobierno de Nankin ha mandado que se haga justicia, por lo menos restituyendo parte de lo robado, esta es la fecha, en que aún no se ha logrado ejecutar la orden del Gobierno. No es necesario enumerar más casos. Las Cancillerías guardarán en sus correspondientes archivos todo lo sucedido en estos últimos años. No ya con lo del período revolucionario, sino con lo del año anterior tan sólo, se podría hacer un buen libro, que pusiera en claro y manifestara al mundo la situación y posición real de la China nacionalista. El público nunca lo sabrá, dada la ola de adulación que se ha formado en el Oriente por algún sector occidental y el espíritu de propaganda que han inyectado los rusos en los sectores gubernamentales chinos, a la que hoy dedican una atención especial, habiendo establecido agentes en todas partes y haciendo informaciones que están lejos de la verdad, propagándolas por todas partes.

El conflicto chino-ruso. El haber los chinos acudido a las armas para apoderarse del ferrocarril Este de la Manchuria, cogiendo prisioneros al director y subdirector y demás empleados rusos y remitiéndolos a Rusia, creó entre esta nación y China una situación muy peligrosa. Las Notas cruzadas rompiendo toda relación diplomática, llamando los respectivos Gobiernos a sus súbditos, era tanto como una declaración de guerra, la que no ha llegado a formularse hasta el presente, si bien hubo algunos encuentros en la frontera, esperando que las conferencias entabladas entre los representantes de las dos naciones dieran buen resultado. Pero lejos de esto, la prensa de hoy informa que se han interrumpido estas conferencias y que no hay esperanza de que vuelvan a reanudarse tan pronto. Los chinos no quieren sujetarse a la condición impuesta por Rusia de que vuelva el ferrocarril a su estado anterior para comenzar a tratar los puntos pendientes sobre esta cuestión. Rusia mira esta condición como punto de honor, y mientras tanto se teme que empeore la situación debido a lo próximas que se encuentran las guarniciones de ambos países y que estalle la guerra, aunque la opinión general es de que se podrá evitar. La prensa mundial critica a China por haber procedido a apoderarse del ferrocarril, sin pasar antes nota alguna

a Rusia avisándola de los manejos internos a que se entregaban sus nacionale con perjuicio de China y aun de la vida de su gobierno. China contesta qu ese ferrocarril era un instrumento de los comunistas, del que se aprovechaba para ejercer en China una propaganda perjudicial, y que esto es y era contr el acuerdo firmado entre los dos poderes en 1925. Y es lo que precisament China debía haber notificado a Rusia antes de proceder a apoderarse del ferro carril, pero China oculta bajo el pretexto de la propaganda comunista otra intenciones que no se han escapado a los rusos ni a los diplomáticos del Oriente

Las Misiones Católicas. La Iglesia Católica en China sigue su mar cha hacia adelante. Ya son hoy doce las mi siones confiadas al cuidado y celo del Episcopado y clero indígena. Se está preparando otras nuevas, y se espera que no tardando mucho serán nombra dos más Obispos indígenas para los nuevos Vicariatos que se formen. El Go bierno nacionalista se muestra tolerante con las misiones y misioneros sin dis tinción de credo ni de nacionalidad. No obstante lo que se publica por toda partes, que China está toda unificada y que obedece a un mismo gobierno, que profesa la libertad de religión, es lo cierto que en algunos lugares es per seguida la católica, llegando hasta el asesinato de los misioneros. El 24 d abril pasado fueron asesinados en Hunan tres Padres pasionistas americano y el 17 de julio pasado lo fué asimismo el P. Leonardo, irlandés, el cual fu asaltado y hecho prisionero cuando celebraba el Santo Sacrificio de la Misa Con éste, son ya dieciseis los Padres misioneros europeos asesinados en lo seis años últimos. Entre ellos se cuenta el franciscano español, P. Aureli Maiquez, asesinado el 3 de agosto de 1926.

Fr. Alfonso Barba, O. P.

St. Dominic's College, Foochow, Fukien, China.

BIBLIOGRAFIA

Dictionnaire d' Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Fasc. XXI-XXII. Arnauld-Asie. Libr. Letouzey et Ané, Boulevard Raspail, 87. Paris VI.

Después de un lapso de cuatro años de calma comienzan de nuevo a aparecer los cuadernos de este Diccionario bajo la dirección de De Meyer y Van Cauwenbergh, profesores de la Universidad de Lovaina con el concurso de numerosos colaboradores de diversas naciones. La colaboración española se halla representada por los Padres benedictinos de Zaragoza Lambert y Martínez, de los cuales el primero da muestras señaladas de su actividad en los dos cuadernos presentes. Los artículos son más bien breves, acaso porque los temas no da para más. Son una excepción el artículo Arnauld (Antonio), que en el cuaderno XX había quedado pendiente y Asie, que comienza en el XXII. Otros interesantes son Arnobio, Ar-Razi II (el historiador moro), Arts liberaux (los siete del *trivium* y el *quatrivium*), Arykanda con el texto de una súplica a los Emperadores, pidiendo la persecución de los cristianos, Ascanio de Tarragona y Asido.

Dictionnaire d' Archéologie chrétienne et de Liturgie. Fasc. LXXXVI-XCIII. Latran.—Liber Pontificalis Ravennae. Libr. Letouzey et Ané, Boulevard Raspail, 77. Paris VI.

La publicación del Diccionario, que dirigen Dom Cabrol y Dom Leclercq sigue su curso acelerado. Los cuadernos se suceden sin interrupción, siempre con artículos interesantes. En los ocho últimos, que a la vista tenemos publicados el presente año, figuran Latran (la basílica), Laudes, St. Laurent (la basílica), Laures (palestinas), Lazare (y las leyendas provenzales), Le Blant, Lecteur, Lectionaire, Legendes (apostólicas, épicas, gallicanas sobre la apostolicidad de las iglesias de los Galias, litúrgicas), Leonien (sacramentario), Lepra (las leproserías y la legislación sobre los leprosos), Lerins (el antiguo monasterio), Lettres (cristianas, clásicas y papales), Lexique (griego y latino de arqueología y de liturgia), Liber (de los cánones, de los censos, *comicus, diurnus, gradualis, pontificalis*).

Legenda B. Alberti Magni, auctore Rudolpho de Novimagio. Editio altera. Págs. XV-95 en 8.° Coloniae Agripinae. 1928.

Los católicos de Alemania han tomado a pechos la canonización y el doctorado del Beato Alberto M., maestro de Sto. Tomás y que entre los grandes doctores de la Escolástica se distinguió por la universalidad de sus conocimientos. El comité constituído en Colonia para promover esta causa ha reeditado la leyenda del santo que a fines del siglo xv escribió Fr. Rodulfo de Espira. La obra está escrita con el criterio histórico de la edad media, con grande sencillez e ingenuidad. Su autor revela la altísima idea que

tenía de la virtud, sabiduría y celo apostólico del personaje historiado. Enumera la serie de sus obras, y no falta el capítulo de los milagros. Va precedida de un prólogo del Doctor Scheeben, miembro del comité arriba citado.

FR. A. C.

Philippus Maroto, C. M. F.—De Extraordinario Jubilaeo anni 1929. Brevis expositio Constitutionis Apostolicae «Auspicantibus» qua Jubilaeum Universale extra ordinem ad totum annum MCMXXIX indicitur.—87 págs. en 4.° Roma. Tip. Pol. «Cuore di Maria». Via Banchi Vecchi, 12-12-13. 1929.

Antes de comenzar su exposición o comentario, transcribe el P. Maroto la Constitución Pontificia y la respuesta de la Sda. Penitenciaría, donde se contiene la explicación del privilegio concedido a los sacerdotes de poder ganar y aplicar a las almas del purgatorio una indulgencia plenaria por cada misa que celebren, independientemente de la aplicación de la misa.

En tres substanciosos capítulos explica el autor en qué consiste el Jubileo en general y las cosas peculiares del concedido este año con motivo del quincuagésimo aniversario de la ordenación sacerdotal del Papa felizmente reinante, los requisitos que se han de cumplir para ganarlo, a saber, visita de iglesias, preces a intención del Sumo Pontífice, confesión y comunión, ayuno y abstinencia y limosuna, terminando con el recuento de los frutos de este jubileo, bajo cuyo epígrafe estudia las facultades concedidas a los confesores de absolver de reservados y de dispensar o conmutar votos y juramentos. Ni hace falta añadir que todo ello está tratado con singular competencia; pues bien conocida es del público la gran autoridad de que goza el P. Maroto en materias canónicas.

FR. S. A.

Obras completas del P. Enrique D. Lacordaire, O. P., de la Academia francesa. Versión española preparada y anotada por el P. Fr. Raimundo CASTAÑO, O. P., Lector de Teología y Predicador General.—Vols. XXI-XXII. Editorial «Voluntad», S. A. Madrid.

En las secciones bibliográficas de esta Revista correspondientes a los meses marzo-abril de 1928 y mayo-junio de 1929, hemos dado ya cuenta a nuestros lectores de esta excelente publicación, y a ellas nos remitimos antes de decir cuatro palabras sobre los vols. XXI y XXII, que son los últimos y también los únicos que nos quedan por presentar.

Contienen la Vida del P. Lacordaire escrita por el P. Chocarne, O. P. El autor reunía las mejores condiciones para redactar esta preciosa biografía. Conocedor íntimo del orador portentoso, hijo suyo en la Religión, pues de sus manos recibió el hábito y en sus manos hizo la profesión, habiendo convivido además con él frecuentemente, es testigo abonadísimo de la vida espiritual y religiosa del Venerable Maestro. Pudo y supo él recoger amorosamente y conservar en su corazón todo ese conjunto de hechos admirables, que con su magia de narrador nos ofrece impecablemente ordenados y expuestos en este libro, verdadera revelación de la intensa y austera vida espiritual de un alma poco conocida bajo este aspecto fundamentalísimo, y que tanta luz derrama sobre la persona y la obra del insigne P. Lacordaire, hasta el punto de que, como muy bien dice Montalembert en la carta gratulatoria que escribió al autor y va al frente de esta biografía, no será plenamente conocido el P. Lacordaire sino después de leer este libro del P. Chocarne.

Sólo esto basta para justificar su publicación como remate y coronamiento de las obras imperecederas del dominico inmortal. Hasta la traducción de estos dos últimos

volúmenes aventaja a la de los anteriores, cosa bien explicable por las naturales diferencias de asunto y de estilo del biógrafo y del biografiado. Anhelamos la rápida difusión de toda la obra y que se agote la edición cuanto antes. Será entonces la ocasión de revisar con calma la presente y preparar otra introduciendo en ella las correcciones numerosas que reclama (no hay que disimularlo) en giros y modos de decir no muy castizos que, a veces, forman hasta ininteligible el pensamiento, todo ello por la excesiva premura con que esta edición ha sido preparada.

FR. M. G. CEBALLOS.

Ce que j' ai vu à Konnersreuth. Thérèse Neumann stigmatiseé, por M. TARUY. Págs. 40, en 8.° Aubanel. Avignon.

El Mensaje de Konnersreuth, por Mons. Seg. WAITZ, adm. ap. de Brixia. Versión esp. por Juan LLAURÓ, Pbro. Pr. a. de la Univ. de Salamanca. Págs. 36, en 4.° Herder, Barcelona. Prec. 1 peseta.

San Pablo no se cansaba de admirar el misterio de nuestra incorporación con Cristo, y la participación de su vida, en el tiempo y en la eternidad. El Señor se complace a veces en hacer sensible este misterio en algunas almas. Y tal parece suceder ahora en la pequeña aldea bávara de Konnersreuth en la persona de una joven, sencilla aldeana, por nombre Teresa Neumann. Los autores de los relatos son dos de los innumerables peregrinos que allí acuden y han sido testigos de la reproducción de pasión de Jesús en Teresa. Este fenómeno se realiza todos los viernes. El *Mensaje de Konn.* va ilustrado con varios grabados, y así éste como el de M. Taruy serán leídos con gusto y con provecho por todo lector serio y sincero.

FR. A. C.

Sintaxis comparada de las Oraciones Hispano-latinas simples y compuestas, seguida de un estudio sobre los hispanismos más notables y de algunas reglas de ontología latina, según el método moderno de lectura por D. Cesáreo Rodríguez G. LOREDO, Pbro. cated. de Latín y Humanidades en el Seminario de Val-de-Dios. Págs. VIII-161, en 8.° Oviedo.

Con razón dice el autor en el prólogo que con ser la sintaxis la parte más principal de la gramática y en la que estriba el perfecto conocimiento de una lengua, es la que menos completamente explican los textos corrientes de gramática latina. Para suplir este grave defecto y para facilitar su estudio, que sin duda no es fácil para los estudiantes, ha tenido el autor, aleccionado por la experiencia, que apoyarse en la sintaxis castellana, para introducir a los alumnos en el secreto de la lengua latina. A nuestro juicio el autor ha logrado plenamente su propósito y creemos que los profesores ganarán mucho tomando este librito como guía de sus explicaciones de la sintaxis latina. Una cosa desearíamos que el autor corrigiese, en posteriores ediciones, que los ejemplos estuviesen, cuanto sea posible, sacados de los clásicos, con lo que vendrían a ser una comprobación de las reglas.

FR. A. C.

El Momento Social de España (Hechos e Ideas), por el R. P. Fr. José D. GAFO, O. P. Págs. 39, en 4.° Madrid, 1929.

Es una conferencia dada por el autor en el Centro de Intercambio intelectual Germano-Español y publicada por dicho Centro. Nuestros lectores conocen ya bien al padre Gafo, cronista de LA C. T., gran conocedor de la vida social española, y callado trabajador y fomentador de esa misma vida. Los hechos y las ideas que en su conferen-

cia nos señala, marcan el desarrollo de la acción social católica en España, sobre la cual el conferenciante se muestra muy optimista.

Fr. A. C.

La Tradition mystique du Carmel, par le P. Fr. Jérôme de la Mere de Dieu C. D. Págs. 92, en 4.° Desclée de Brouwer et Cie. Bruges, 1929.

Este folleto tiene, a pesar de su pequeño volumen, un gran interés de actualidad. Nuestros lectores no estarán de seguro ignorantes de la controversia habida los años pasados, sobre si la contemplación es adquirida o infusa. A causa de su gloriosa tradición mística y de la singular autoridad de Sta. Teresa y S. Juan de la Cruz, los padres Carmelitas tomaron especial parte en esta controversia, y su tesis, que ellos decían ser la auténtica tradición de su Orden, era que la contemplación ordinaria era adquirida.

El P. Jerónimo nos ofrece ahora este opusculito, refrendado por el P. General de la Orden Carmelitana, y en él, con una serenidad propia de quien se cree dueño de la verdad, nos demuestra que la *Institución de los primeros monjes,* escrita a mediados del siglo xii, y que es el primer documento para conocer la vida carmelitana, señala como fin de los monjes que sigan esa vida, la contemplación que Dios infunde en las almas de quienes se preparan con la abnegación y la mortificación de la vida ascética. Sobre esta Institución se basa la llamada *Regla primitiva* de S. Alberto, ni de ella se apartó en este punto la *Regla mitigada* de Eugenio IV. Los más fieles representantes de la tradición de la Orden, como Sta. M. Magdalena de Pazzis, representante de la antigua observancia, Sta. Teresa y S. Juan de la Cruz, de la reforma española, y Juan de S. Simón, de la reforma turenense, se atienen fielmente al texto de la Institución y de la Regla primitiva. La conclusión del autor, tan en armonía con la doctrina defendida por el P. Arintero, es la antítesis de la propugnada en España por muchos que tomaron esta doctrina como un ultraje a la Orden carmelitana.

Fr. A. C.

Le Docteur Mystique, par le R. P. Louis de la Trinité, O. C. D. Págs. 86 en 8.° Desclée de Brouwer et Cie. Bruges, 1929.

Este librito es una serie de cuatro sermones que forman un todo. Este todo es el panegírico de S. Juan de la Cruz, que en ellos aparece descrito como santo, como doctor y como destinado por Dios para realizar una alta misión en la revuelta época del siglo xvi. Siendo un carmelita el que habla, no hay que decir que sus páginas están todas impregnadas de piedad y de altísima estima por el santo.

Fr. A. C.

Rao-Sahil Mahadeva Aiyer ou le Brahma converti, par le R. P. Lacombe S. J. Traduit de l' anglais par le R. P. Garnier, S. J. Págs. 166, en 8.° Desclée de Brouwer et Cie. París-Bruges.

Es una breve biografía, que por lo interesante resulta más atrayente que cualquier novela. Y no digamos de lo instructiva y edificante. En cada región la fe tropieza con especiales dificultades y ofrece a quienes se resuelven a abrazarla ocasiones particulares de luchar. Sabido es que los bramanes son la casta privilegiada de la India, casta nacida de la boca misma de Brama y que con toda verdad creen poder afirmar: *Yo soy Dios, yo soy Brama.* A pesar de estas dificultades, la fe en Jesucristo echó raíces en el corazón de Mahadeva, tan hondas, que pudo soportar las fuertes luchas de su familia y de su casta y venir a ser un cristiano ejemplar, objeto de admiración aun de los infieles, y apóstol celoso entre los de su casta.

Fr. A. C.

Jésus vivant dans le prêtre. R. P. Millet, S. J. Pierre Tequi, Libraire-Editeur, 416 págs.

En forma clara y amena va señalando las condiciones que deben adornar al Sacerdote para forjar espíritus conforme al Divino Modelo. «No hablo de los vicios del Santuario, porque son contrarios al fin que me propongo, que es dar palabras de aliento a los continuadores de la Obra de Jesús». Tal es el fin del libro; pero, a la verdad, es muy difícil que consiga su propósito, dado lo recargados con negros colores que se ven los ejercicios ministeriales, y el cúmulo de dificultades que se descubren leyendo las Seis Consideraciones en que se divide el libro, que más que de aliento, infundirán en muchos lectores desconfianzas y temores, ante la enorme responsabilidad en que se ve envuelto el Sacerdote.

«Los malos no me leerán, porque no son para ellos estas reflexiones», dice el autor. Los buenos, decimos nosotros, hallarán motivos sobrados para temer, dada la multitud de responsabilidades que contraen y la cuenta terrible que tienen que dar a Dios.

Fr. M. L.

Lecciones de Psicología, por D. Roustan, inspector de la Academia de París. Traducción de la 9.ª edición francesa por G. Fingermann. Obra premiada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia con el premio «Charles Lambert». Págs. 528 en cuarto menor. Para España, pesetas 12,50; para América, 6,25 pesos. Editorial Poblet, Madrid-Buenos Aires.

Aunque el título no lo expresa la Psicología de que aquí se trata es la experimental. La cual el autor define diciendo que es «*la ciencia de la vida mental y sus leyes,* o, mejor aún, *la ciencia de los estados de conciencia en tanto son estados de conciencia*». Lo primero que se ocurre a cualquiera es que estas dos definiciones no son equivalentes aunque para el autor lo son de hecho, pues incluye en la vida *mental* las sensaciones, y en general toda percepción sensitiva sea interior o exterior. Hablando de las sensaciones como de la percepción, el autor demuestra tener un concepto muy pobre de las doctrinas de los antiguos acerca de ellas. De propósito no queremos entrar en análisis de las doctrinas; queda esta tarea aplazada para más tarde, cuando de esta obra se haga la reseña en el boletín correspondiente. La traducción, en general, nos parece buena.

Fr. M. C.

La Conquista del carácter, por P. Martínez Saralegui (Marianista). 172 páginas en 12.º Madrid. Editorial Voluntad. 1929.

Hermano gemelo por el Autor, por el asunto y hasta por la forma editorial y tipográfica de otro libro ya revisado en La Ciencia Tomista (Julio-Agosto 1929) es el que hoy tenemos el gusto de presentar y recomendar a nuestros lectores. En éste como en el otro, el Sr. Martínez Saralegui se nos revela conocedor de los secretos del arte de la educación moral, no menos que hábil y celoso pedagogo interesado en atraer la atención de la juventud sobre los más vitales problemas.

El de «La conquista del carácter» se presenta en este librito con toda la importancia que realmente tiene; y desde el principio hasta el fin se van señalando todos los resortes psicológicos y toda la estrategia de la voluntad que hay que poner en juego para realizarla. ¡Cuánto bien puede hacer la atenta lectura de esta obrita a los jóvenes de ambos sexos y aun a los que ya no lo son! ¡Cuán necesaria es la práctica de los procedimientos señalados por el autor para barrer de la sociedad tantos y tantas maniquíes como la inundan y sustituirlos con almas de temple y de carácter verdaderamente hu-

mano! Que se cuenten por millares los lectores que lo compren y se lo echen al bolsillo para leerlo y meditarlo en los intervalos de sus otros quehaceres y en las horas de recreo es lo que vivamente deseamos.

FR. M. G. CEBALLOS.

Bourdaloue Moraliste par Ethna BYRNE, Docteur ès letres. 5-498 en 8.º Gabriel Beauchesne Editeur. A. Paris, Rue de Rennes, 117. 1929.

A la ya copiosa literatura que poseíamos sobre la persona y la obra del eminente predicador de la corte de Luis XIV, añade ahora Ethna Byrne, Doctora en Letras, el presente notabilísimo estudio en que cumplidamente demuestra que Bourdalue, como moralista y como predicador, no es simplemente «un religioso» (tesis de Castets en su obra sobre el mismo tema, 1901-1903) sino un legítimo hijo de la Compañía de Jesús, un perfecto jesuíta formado en la escuela de los Ejercicios de S. Ignacio, que son, como muy bien dice la ilustre autora, *los principios últimos, la vida* de la Compañía, *el molde* en que se troquela el espíritu del jesuíta y del que guarda siempre la imborrable impronta. A la demostración de esta tesis precede un largo y documentado estudio sobre *el auditorio* de Bourdalue, lleno de color de época y hasta de sorpresas para el lector (v. gr., la del profundo conocimiento que tenía de la Religión aquella frívola y empecatada sociedad que, a pesar de serlo tanto, acudía a escuchar al predicador con tan vivo interés y no hubiera soportado la menor atenuación, cuanto menos laxitud, en la exposición de la moral cristiana) y sobre los predecesores, contemporáneos y sucesores de Bourdalue en el púlpito, para hacer notar cuál era la predicación moral antes, a la vez y después del célebre jesuíta, los cambios por éste introducidos comparándole con los demás moralistas sagrados y seculares, la influencia que él ejerció en sus contemporáneos y sucesores, y, en fin, el lugar que debe asignársele entre los moralistas de su tiempo.

Su principal tesis sale clarísima y triunfante de los cuatro capítulos que dedica al estudio de la raza, familia y medio religioso y social en que se crió Bourdalue (capítulo preliminar que la autora consideró necesario porque, como ella dice, «antes de abordar el estudio de su formación jesuítica hay que estudiar su formación familiar y ver quién es el joven que ingresa en la escuela de San Ignacio»); a la Compañía de Jesús y a la formación intelectual y moral que en ella recibió Bourdaloue; a la escuela de los Ejercicios Espirituales que imprimió en él su sello peculiar como moralista y como predicador, y finalmente, a su labor de apóstol y embajador de Cristo, en la que vemos realizada y tangible la doctrina expuesta en los anteriores capítulos, es decir: el propósito principal de la autora de este libro de probar analítica y documentalmente la formación y el espíritu netamente jesuíticos del gran predicador.

Por fin, después de haber hecho resaltar la grandeza y belleza cristianas de la moral de Bourdaloue y su superioridad sobre todas las otras: la jansenista, la pesimista de La Rochefaucauld y de La Bruyère, la de *la gente honrada* de fines de aquel siglo por la influencia de la moral racionalista de Descartes, la racional o natural que a su vez condujo a la moral social de fines del XVIII, y, en fin, la *moral nueva* de los predicadores de la mitad y del fin del mismo siglo, cuyo precursor es Massillon, moral cristiana, pero secularizada y, por lo mismo, degradada, dedica la autora la última parte de su obra a estudiar la *actualidad* de la moral de Bourdaloue; la de su moral *descriptiva* en la que el gran predicador no se limita al hombre del siglo XVII, sino que habla del hombre de todos los tiempos; y la de su moral *imperativa* que tampoco es exclusiva para sus contemporáneos, sino aplicable al hombre cristiano de todos los siglos por venir, siendo el carácter propio y la idea dominadora de la espiritualidad de Bourdaloue la santificación de los hombres por el fiel cumplimiento de los deberes que a cada cual impone su estado.

En nuestro humilde sentir es este un libro de mérito relevante, que enseña mucho

y muy bien, no sólo sobre el personaje que estudia, sino también sobre la sociedad que sirve de marco a su figura venerable, sobre el carácter y espíritu de la Compañía de Jesús en que se formó y educó, y sobre otros temas que con éstos íntimamente se relacionan.

Fr. M. G. Ceballos.

Ce que c' est qu' une Eglise.—Discours de circonstance recuellis et publiés par le Chanoine Millot, Vicaire Général de Versailles. 322 págs. 8.° París, VI.e Pierre Tequi, Libraire-Editeur. 82, Rue Bonaparte, 82. 1929.

Aunque no fuera más que por lo escasa que es la literatura existente sobre asuntos tan bellos y tan sublimemente sugestivos como la alta significación religiosa del templo cristiano, de las campanas y del órgano, ya debiamos agradecer a Mr. Millot, Vicario General de la diócesis de Versailles, la feliz ocurrencia de haber recogido y publicado en este volumen hasta veintiocho magníficas piezas oratorias dedicadas a poner de relieve todo esto, y pronunciadas por diferentes oradores franceses de tan justa nombradía como Mgr. Gibier, Mgr. Freppel, Mgr. Amette, y otros igualmente acreditados, entre los cuales figura el mismo recolector Mr. Millot. Los predicadores y catequistas hallarán aquí muy hermosos y edificantes pensamientos que pueden aprovechar oportunamente cuando se les presente ocasión de hablar e instruir a los fieles sobre esta materia tan poco trillada como digna y elevadora para las almas.

Fr. M. G. Ceballos.

Juan Manuel Chávarri.—**Derecho Diocesano.** Estudios de Derecho Concordado Español, Provincial de la Archidiócesis de Zaragoza, Sinodal y Extrasinodal de la Diócesis de Pamplona. Comprende, además, documentos y apéndices muy importantes. Un vol. en 4.° de XVII-CLXXXIX-713 págs. Pamplona. Tall., Tip. «La Acción Social». 1929.

Siete son los elementos que integran esta obra: *a)* Cánones del Código, entresacados en su mayor parte de los Libros II y III; *b)* textos tomados del Concordato; *c)* disposiciones de los Concilios Provinciales de Zaragoza; *d)* íd. del último Sínodo de Pamplona que data de 1590; *e)* Pastorales y Circulares de los Obispos de íd.; *f)* breves comentarios del autor; *g)* doce Apéndices y un Suplemento, conteniendo aquéllos, entre otras cosas, varios documentos de la Santa Sede sobre catequesis, predicación, etc., y éste *Disposiciones del actual Obispo de Pamplona.*

Hemos de alabar al autor, en primer lugar por haber seguido el orden del Código Canónico, y en segundo lugar por su mucha laboriosidad en reunir los materiales para la confección de esta obra, y por su celo en favor de la observancia de las leyes, ya que uno, y seguramente el principal, de los motivos que le impulsaron, fué el proporcionar a sus compañeros en el sacerdocio un medio fácil de conocer el derecho particular de la insigne diócesis pampelonense, a fin de que lo puedan cumplir con toda exactitud.

Lamentamos, sin embargo, las excesivas proporciones de la obra. Y esto, no ciertamente porque el autor haya dado rienda suelta a la pluma para hacer comentarios, que ya en principio se había propuesto omitir, propósito que cumplió escrupulosamente, aun teniendo en ocasiones que hacerse cierta violencia, sino por la excesiva prodigalidad en transcribir documentos, en especial Pastorales de Obispos, que podía haber omitido por completo o extractado en pocas líneas. Con eso hubiera quedado la obra reducida a más estrechos límites, y sin perder de su valor intrínseco, tal creemos, se evitaría el producir la impresión de temor o susto que no pocos experimentarán cuando vean un tomo tan voluminoso. De lo cual pudiera seguirse el peligro de que por esa

razón no se animen a adquirirla ni a estudiarla, cosa que el autor sería, naturalmente, el primero en lamentar.

En esto de publicación de obras, hay dos extremos que reputamos viciosos; uno es querer poner en la primera que se escribe todo cuanto se ocurra, aunque sólo tenga una relación remota con el objeto de aquella, y otro en que incurren con alguna frecuencia los autores de varias obras, que en unas remiten demasiado a las otras.

Sin embargo de ese y otros defectillos que se encuentran en la obra que estamos reseñando, mirada en su conjunto es de mérito indiscutible, y a buen seguro que ha de prestar excelentes servicios para la celebración de Sínodos diocesanos, no sólo en la diócesis de Pamplona, sino también en las otras.

FR. S. A.

Democracia Colectivista. Lecciones de Sociología sobre una nueva Política a la antigua española calcada en la que hoy siguen los partidos más radicales, por José Cascales MUÑOZ, iniciador y ex-Profesor de la enseñanza de la Sociología en la Universidad Central. Madrid. Sociedad Española de Librería. Ferraz, 25.

«Si las clases contribuyentes se organizaran por gremios económico-políticos para influir en la gobernación del Estado, su poder sería incontrastable y las consecuencias beneficiosísimas» (pág. 53). En estas palabras del mismo autor podemos resumir todo el pensamiento que diluye en este pequeño folleto de 102 páginas. Estima el autor que si las clases medias, contribuyentes y patronales se agremiasen por profesiones, procurando disciplinar a sus miembros como lo están los de las obreras, lograrían implantar una política estrictamente profesional representativa de sus intereses, con lo cual su influencia sería omnímoda. No es que quiera constituir en gobernantes a las clases contribuyentes. La política debe seguir desempeñada por los políticos profesionales que han dado muestras de talento y capacidad. Pero estos políticos en lugar de encauzar la política por los derroteros inconfesables a que estamos acostumbrados, se verían precisados a dignificarse a sí mismos y dignificar su actuación pública, si la única razón de su actuación política fuese una organización potente que los ha comisionado como representantes de sus intereses profesionales. Quisiéramos haber acertado a resumir en las líneas precedentes el pensamiento del autor.

Desde luego nos parece muy acertada la idea de señalar a la política rumbos más definidos, de darle un contenido más positivo, de hacerla más social y menos individual, menos grupista. El político ha de ser el representante de los intereses profesionales de un sector de la vida social, de tal forma que no haya interés de verdadera importancia social que no tenga en la política su representante. Igualmente estamos de acuerdo en que para lograr esta idealidad se precisa como condición previa que todos los afectados por esos intereses sociales se organicen por profesiones, ya que sólo así se podrá acabar con el arribismo político y hacer que la política sea la tutela y el fomento de los verdaderos intereses del país. Pero en esta obra está interesada tanto la clase obrera como la clase patronal y es lástima que el autor se haga eco solamente de esta última y no enfoque el problema desde un punto de vista más integral. Toda política cimentada sobre la base de una desmedida preponderancia de una clase sobre otra es una provocación constante a la lucha social. Por otra parte, si las clases contribuyentes no se organizan como el Sr. Cascales pretende, es porque no tienen enemigo contra quien aunarse. Ellas saben unirse circunstancialmente cuando les conviene y esto les basta, ya que hasta la fecha han sido las que han trazado el rumbo a los destinos de la política. ¿Qué más pueden ambicionar?

Este ligero examen da idea de la importancia de la cuestión que el autor plantea en este librito.

FR. F. M.

Apología del Cardenal Guisasola, por Alvaro López NÚÑEZ, de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. 2.ª Edición. Madrid. Imp. de Jaime Ratís. 1923.

En una nota previa explica el autor la razón de este folleto. Dice así: «Esta Apología del Cardenal Guisasola es el Discurso necrológico que por encargo de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas compuso el autor, y leyó ante aquella Corporación en las sesiones celebradas los días 29 de Mayo y 5 de Junio de 1923. Algunos amigos del Cardenal han creído conveniente que, además de la edición académica de este Discurso, se hiciese otra de carácter popular con que se divulgase más la vida admirable de aquel insigne Prelado, y así se lo han manifestado al autor, el cual, ganoso como el que más de esta divulgación, se ha apresurado a atender aquellas indicaciones, dedicando este trabajo a la buena memoria de quien fué honor de la Patria».

Con el cariño y devoción ardientes que el autor profesaba al insigne purpurado, va recogiendo en este Discurso, a grandes trazos, los hechos más culminantes, las campañas más salientes realizadas por el Cardenal Guisasola, cuya alma generosa sintió tan vivamente los problemas religiosos y sociales de nuestros días y a los que consagró sus mejores afanes.

El Discurso es un trabajo primoroso digno de la pluma de su autor.

FR. F. M.

La Organización Internacional del Trabajo, por A. Fabra RIVAS. Prólogo de Albert Thomas, Director de la Oficina Internacional del Trabajo. Javier Morata Pedreño, Editor. Madrid.

A. Fabra Rivas, personalidad bien destacada en el campo de los problemas sociales y con sobrada experiencia para hacer un libro como el que reseñamos, se ha propuesto, como él mismo afirma en la «Advertencia», «hacer una breve exposición de los distintos aspectos que caracterizan la Organización Internacional del Trabajo, sirviéndose casi exclusivamente de los documentos diplomáticos que a ella se refieren y de las publicaciones oficiales y oficiosas de la Oficina Internacional del Trabajo». Desde los primeros conatos por llevar a cabo una legislación internacional del trabajo y de crear un organismo que velara por su cumplimiento hasta la realización plena de este ideal con la Oficina I. del T., labor de la Conferencia en sus múltiples reuniones, Comisiones internacionales, influencia de este Organismo, etc., todo ello aparece en síntesis matemática, en forma de estadística, en las páginas de este libro cuya lectura recomendamos a todos los que quieran formarse una idea clara de la actual organización internacional del Trabajo.

FR. F. M.

La Reforma Agraria Italiana y La Futura Reforma Española, por Fernando Martín-Sánchez JULIÁ. Editorial «Voluntad», Madrid.

En este pequeño libro que vamos a reseñar, se describe y se emite un juicio de valoración desde el punto de vista social y económico, de uno de los casos más modernos y más interesantes de reforma agraria: el caso de Italia.

En 1915 entraba Italia en la gran guerra creyendo quizá que su intervención en la liza iba a decidir rápidamente aquel pavoroso conflicto. Pero pasaban los meses y aun los años, y la hora de la paz no llegaba. Los soldados llegaron a cansarse y a vacilar en su heroísmo. Cundía el desaliento precisamente cuando las fuerzas austríacas amenazaban seriamente con invadir las tierras italianas. Había que sostener las armas en las manos labradoras, y comenzaron las promesas.

«¡Defended el suelo patrio, porque será vuestro!» Tal era el grito de batalla con que

se pensaba encender de nuevo la sangre en aquellas venas. «Formalmente se prometió, como letra que pagar al vencer la guerra, *la tierra a los campesinos*» (pág. 81). Los campesinos, al retornar a sus casas y verse defraudados, se cobraron por sus manos. En tonos amenazadores pedían la *tierra prometida*. El gobierno, flaco de autoridad y de recursos para contener en sus ímpetus a las masas, vióse forzado a proceder al reparto del botín.

Bien es verdad que esta tendencia, a parte de otras, ya tenía sus antecedentes en varios decretos emanados del poder y motivados por agobios bélicos durante los días de la guerra. En ellos se ordenaba la intensificación de la producción de ciertos artículos de necesidad más urgente y se llegaba a la expropiación en el caso de que los propietarios no obedecieran los apremiantes requerimientos del poder.

El autor nos habla largamente de organismos como la «Opera nazionale per i combattenti», creados para llevar a cabo de una manera legal esta reforma agraria de tan hondas repercusiones sociales. Ilustran las páginas de este libro unas estadísticas curiosísimas sobre la cantidad de tierras repartidas y los beneficios o inconvenientes que se siguieron. El juicio que al autor merece este ensayo, que no pasó de tal, ya que el advenimiento al poder del fascismo volvió las cosas a sus cauces primitivos, es muy certero y seriamente fundado en razón. Que la reforma, bien encauzada, estaba llamada a producir grandes bienes, es incuestionable atendiendo a los resultados en general.

No lo es menos que, por causas que sería largo enumerar pero fácilmente evitables, el hecho produjo también sus desastres.

Con gran acierto señala en un apéndice final el camino a seguir en la reforma agraria española que tantos y tan sagrados intereses sociales reclaman urgentemente.

Fr. F. M.

Sac. A. M. Micheletti. —**Epitome Theologiae Pastoralis.** II, *De Magisterio Pastorali*. Edidit Officina libraria *Marietti*. Romae-Taurini, MCMXXIX. Un vol. de XVI-352 págs., en 16.° Precio, 15 liras.

Contiene este elegante volumen la segunda parte del tratado que el autor consagra al *Magisterio Pastoral,* distribuída en cuatro capítulos, cuyos epígrafes rezan así: Caput I. *De Verbi Dei dispensatione seu de sacris concionibus et catechismo*. Cap. II. *De cura Juventutis*. Cap. III. *De actione catholica*. Cap. IV. *De temporali paroeciae administratione.*

Con abundancia de detalles, que a veces son nimiedades, estudia el autor y desenvuelve el contenido de cada uno de esos epígrafes, señalando las miserias que el pastor debe remediar, y apuntando sabios consejos y atinadas normas, que le sirvan de guía en tan delicada como importante labor.

La S. Escritura, los SS. Padres, el Código Canónico y los documentos pontificios, de los cuatro últimos Papas principalmente, son las fuentes a que acudió el autor para componer su libro, citándolas con profusión, en especial la S. Escritura. Respecto de ésta, lamentamos tener que repetir, a propósito de este volumen, parte de lo que hemos indicado al reseñar el anterior, a saber, que no podemos alabar ese sistema o prurito de amontonar textos y más textos, sin que a veces tengan otra relación con aquello para que se traen sino lo *material de las palabras.*

Por lo demás, pensamos que este libro está llamado a prestar buenos servicios a todos los eclesiásticos, en especial a los que tienen cura de almas.

Fr. S. A.

Alfonso Francisco RAMÍREZ.—**Discursos.** México, D. F., MCMXXIX. Un tomo de 193 págs., 15 × 23.

Una colección de discursos políticos y literarios, seguida de algunas «entrevistas» concedidas por el autor a distintos periodistas mexicanos y cubanos.

Quien desee formarse una idea aproximada de los problemas políticos y sociales que preocupan al México contemporáneo, de las soluciones que se les va dando, de la ideología que priva entre lo más selecto (por su cultura y moderación) de la representación nacional, hará bien en dedicar algunos ratos a la lectura del tomito de Discursos que presentamos a nuestros lectores.

Resulta interesante e instructivo el punto de vista en que se coloca el autor para tratar el problema de la libertad de enseñanza. Sin abarcarlo en toda su magnitud, limitándose a discutir las cortapisas que un proyecto de ley intentaba poner a la existencia de escuelas libres, expone el Sr. A. F. Ramírez la necesidad de evitar el gravísimo escollo del exclusivismo docente del Estado que tantos males ha causado en otras naciones, y aboga por la necesidad de fomentar escuelas libres que, a la vez, salvaguarden derechos primarios de los ciudadanos y sirvan de acicate a la misma enseñanza oficial. Lástima que el autor no haya ido más adelante en la defensa de una causa tan justa.

No menos es de notar la moderación y buen sentido con que trata los temas de las relaciones entre el capital y el trabajo y de la dotación de ejidos a los pueblos. En el primero llama la atención de la Cámara sobre la fuerza ya adquirida por las organizaciones obreras; ya el obrero ha dejado de ser menor de edad, y sabe valerse a sí mismo y cuenta con fuerzas para defender sus derechos; no debe la ley extremar una protección innecesaria que daría lugar a inevitable desequilibrio entre las fuerzas sociales beligerantes. Por otra parte, hay que dejar a salvo los derechos del capital legítimo, y no confundir éste con el *capitalismo* explotador. Los ejidos, como medida provisional enderezada a la creación del patrimonio familiar, son hoy una de las primeras necesidades sociales de la República Mexicana; pero no hay que olvidar esa finalidad si no se quiere incurrir en gravísimas aberraciones.

El Sr. Alfonso Francisco Ramírez no parece hecho para político de profesión. Espíritu culto y delicado, tiende a substraerse y elevarse sobre las impurezas de esa vida y esas luchas, en que se asfixian y ahogan los enamorados de bellos ideales. Basta comparar sus discursos políticos con los dedicados a temas históricos o literarios, para comprender que en estos últimos el espíritu del autor se mueve en un ambiente más apropiado, más suyo, más digno del carácter, gusto y genio de su alma.

El Sr. A. F. Ramírez (y no quisiéramss molestarle en lo más mínimo) se nos antoja un político de circunstancias y un orador poeta por vocación.

FR. E. A.

Sermones de San Agustín.—Tomo VI. Panegíricos de Santos. Traducción y notas del P. Amador del FUEYO, agustino.—Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, Calle de Juan Bravo, 3, 1929.

En el número de esta Revista correspondiente a los meses de marzo-abril de 1929, tuvimos el gusto y el honor de registrar en nota bibliográfica bastante extensa el tomo V de esta excelente publicación, y a ella primeramente nos remitimos con la intención de aplicar a este nuevo volumen los elogios sinceros que allí dejamos apuntados, así como también la cortapisa final con que nos pareció conveniente cerrar nuestra reseña. Con releerla y saber que en este tomo nuevo que hoy presentamos se encuentran hasta 63 panegíricos o sermones de Santos, tres sobre la Dedicación de la Iglesia, y otros dos más sobre el sagrado cargo pastoral del obispo predicados por el Santo Doctor en aniversarios de su propia Ordenación, constituyendo un bello volumen en 4.°, pro-

longado de 364 páginas pletóricas de doctrina cristiana y de agustiniana elocuencia, sabe ya el lector cuanto es deseable para el caso, sin que ni él necesite ya de otros estímulos para adquirirla (hablo principalmente con sacerdotes, catequistas y predicadores) ni el P. Fueyo deje de entrever en nuestra nota de hoy una nueva y calurosa felicitación por su labor tan difícil como preciosa.

Fr. M. G. Ceballos.

Lieutenant Louis Belot.—**Au Sahara. L' assassinat du Père de Foucauld.** Págs. 58 en 8.º Aubanel Freres. Avignon.

En breves rasgos traza la vida santa de un oficial de caballería, convertido luego a Dios, hecho sacerdote y que consagró su vida a la conversión de los musulmanes del Sahara, entre los cuales murió traidoramente asesinado. Una segunda parte nos relata el castigo de los asesinos, una *razzia* en el desierto de Sahara, contra la tribu que había ejecutado el crimen. Cada sección tiene su propio interés, aunque el de la primera sea de mayor valor que la segunda.

Fr. A. C.

R. P. Ehrhard.—**L' avenir de l' Europe.** Págs. 56 en 8.º Aubanel Frères. Avignon.

En este folleto estudia el autor la situación de Europa, bajo los diversos aspectos que ofrece su crisis actual, pero fijándose particularmente en el aspecto moral, intelectual y religioso. Como francés, es claro que su atención se fija más particularmente en su patria. El cuadro resulta poco consolador, a lo cual contribuyen varios factores. La primera es la realidad misma que es inquietante; a esto se añade que cuando se fija la atención en un aspecto de la vida humana, siempre la visión resulta parcial; finalmente, acaso contribuya a darla un tinte más oscuro el espíritu del autor. Con todo, su criterio para juzgar el estado presente de Europa y para señalarle los remedios, no puede ser más acertado.

Fr. A. C.

Joaquín de Sangrán y González.—**La profecía del Apocalipsis y los tiempos actuales.** Págs. 226 en 8.º Edit. Voluntad. Madrid.

Hace poco más de un año salió a luz en «La C. T.» un artículo sobre los sentidos del Apocalipsis. El articulista daba su parte de razón a los que toman las aficiones apocalípticas por señales de gusto poco atinado. Con pesar hemos de decir que la lectura de este libro nos confirma en el mismo juicio. Comienza el autor exponiéndonos la crisis de la civilización. Formar un juicio *integral* de la actual civilización es muy difícil, por no decir imposible; formar un juicio *parcial* en que se miren las cosas a través de un prisma y se recojan y ordenen una clase de hechos todos verdaderos, pero que no representan *toda* la civilización, es cosa más fácil. Mas en vez de un cuadro de la civilización puede resultar una caricatura de la misma. Yo creo que la pintura del Sr. Sangrán tiene más de lo último que de lo primero. Sobre la aplicación del Apocalipsis a la crisis presente sólo hemos de decir que el autor no está preparado para interpretar el libro más difícil de la Escritura, el cual tiene ciertamente un sentido determinado, pero no el que le atribuye para acomodarle a la tesis que en el libro quiere desarrollar.

Fr. A. C.

LIBROS RECIBIDOS

ROYO CAMPOS (Zótico).—*Agredistas y antiagredistas*. Tip. San Buenaventura. Apart. 2. Totana, Murcia, 1929. Págs. 472.

AGUSTÍN (San).—*Sermones de Panegíricos de Santos*. Tomo VI. Traducidos al castellano por el P. Amador del Pueyo, O. S. A. Adm. del «Archivo Agustiniano», Goya, 87. Madrid, 1929. Págs. 368, precio 7 ptas. Los suscriptores de «Archivo Agustiniano», «Religión y Cultura» y «Vergel Agustiniano», obtendrán el 20 por 100 de rebaja.

FROEBES (Joseph, S. J.)—*Lehrbuch der experimentellen Psychologie*. Zweiter Band. Herder. Friburgo, 1929. Págs. XXVIII-648. Precio mk. 22.

CHÁVARRI (Juan Manuel).—*Derecho diocesano*. Estudios de derecho concordado español. Provincial de la Archidiócesis de Zaragoza. Sinodal y extrasinodal de la Diócesis de Pamplona. Tip. «La Acción Social». Pamplona, 1929. Páginas 716.

MICHELETTI (Sac. A. M.)—*Epitome Theologiae Pastoralis*. II. De Magisterio Pastorali. Pars altera. De sacris concionibus et catechesi, cura juventutis, actione catholica et sociali. Marietti, Torino, 1929. Págs. 352. Pr. lir. 15.

SCHEMBRI (P. A. M., O. S. A.)—*De Sacramentis*. Vol. I. De Sacramentis in genere. De Baptismo-De Confirmatione. Marietti, Torino, 1929. Páginas 176. Precio lir. 7.

PARIS (Fr. Gerardus M., O. P.)—*Tractatus de Ecclesia Christi*. Ad usum studentium Theologiae Fundamentalis. Marietti, Torino, 1929. Páginas 256. Precio lir. 12.

VOGELS (Henr. Jos.)—*Codicum Novi Testamenti specimina*. Páginas 51 ex codicibus manuscriptis et 3 ex libris impressis collegit ac phoyotypice repraesentatas. Sumptibus P. Hanstein, Bonn, 1929.

La Biblia.—Illustracio pels Monjos de Monserrat. El Génesi. Monserrat, 1929.

P. MICHIELS (G., Ord. Cap.)—*Normae generales Juris canonici*. Commentarius Lib. I Codicis J. C. Dos volúmenes en 8.º mayor. Págs. XV-521 y XX-541. Uniwersytet katolicki. Lublin, Polonia, 1929.

GETINO (P. L., O. P.)—*Anales salmantinos*. Vol. II. Nueva contribución al estudio de la Lírica salmantina. Salamanca, 1929. Páginas XII-422.

VALDÉS (Alfonso de).—*Diálogo de Mercurio y Carón*. Vol. II. Ed. «La Lectura», 1929. Páginas XXV-278. Precio 5 ptas.

AROLAS (P.)—*Poesías.* Ed. «La Lectura». Madrid, 1929. Páginas XXVI-290. Precio 5 ptas.

SERAFINA (Sor María).—*Flor del claustro.* Vida edificante de Sor María Celina de la Presentación, Clarisa. Trad. del P. A. M.ª Enrich, O. F. M. Ed. Seráfica. Vich, 1929. Páginas XXX-322. Precio 4 ptas. en cartoné y 7,50 en tela.

FUENTE (P. Julián, O. P.)—*Los Heraldos de la civilización centro-americano.* Ed. «El Smo. Rosario». Vergara, 1929. Págs. XII-466. Pr. 6,50 ptas. en rústica y 8 encuadernado.

JESÚS (F. Gabriel de, C. D.)—*Vida gráfica de Sta. Teresa de Jesús.* Ed. «Voluntad». Madrid, 1929. Págs. XVI-486. Pr. 18 ptas.

EHRHARD (R. P., S. J.)—*Philosophie fondamentale et universelle.* La Pholosophie de l' Etre. Aubanel Frères. Place S. Pierre, 7. Avignon. Páginas 310. Precio 18 fr.

MOREAU-RENDU (S.)—*L' idée de bonté naturalle chez J. J. Rousseau.* Marcel Rivière, Rue Jacob, 31. París, VI, 1929. Págs. 338. Pr. 30 fr.

BRIDET (L.)—*La théorie de la connaissance dans la Philosophie de Malebranche.* Marcel Rivière, Rue Jacob, 31. París, VI. Págs. 367. Pr. 30 fr.

ROMÁN ET MORAGAS (Eduardo).—*De Freudismo.* Eugenio Subirana, Puertaferrisa, 14. Barcinone, 1929.

JIMÉNEZ LEMAUR (Carlos).—*¿Cristianismo de S. Pedro o Cristianismo de S. Pablo?* Imp. Parroquial, Carabanchel Bajo, 1929. Págs. 168. Pr. 5 ptas.

SANGRÁN Y GONZÁLEZ (Joaquín de).—*La profecía del Apocalipsis y los tiempos actuales.* Ed. Voluntad. Madrid, 1929. Págs. 227. Pr. 4 ptas.

JESÚS SACRAMENTADO (P. Grisogno de).—*San Juan de la Cruz.* Su obra científica y su obra literaria. Vol. I. Su obra científica. Ed. Mensajero de Santa Teresa. Apart. 8035. Madrid, 1929. Págs. 494. Pr. 5 ptas.

CECIL (Lord Hugh).—*Conservatismo.* Traducido y anotado por Rafael Luengo Tapia. Edit. Labor. Barcelona, 1929.

SPIRITU SANCTO (Fr. Joseph).—*Cursus Theologiae mystico-scholasticae.* Tomo III. Fasc. 3. Carolus Beyaert, Rue Notre Dame, 6. Brugis (Belgii).

JESU MARÍA (P. Joanne).—*Tractatus de probabilitate utriusque partis in controversia de efficacia gratiae.* Nunc primum in lucem editum a Padre Anastasio a S. Paulo. Apud Curiam Generalitiam. Corso d' Italia, 38. Roma, IV.

OBISPADO DE SALAMANCA 5.ª Novemmbris 1929.

Imprimatur:

† FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.